Die Wahlfreiheit des Willens

in ihrer Nichtigkeit

dargelegt

von

Waldemar Meyer,
Pastor.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1886.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift ist, das kann ich wohl sagen, nicht gemacht, sondern geworden. Schon als Kandidat wurde ich durch die Aufgaben der Prüfungskommissionen, so verschieden sie an sich waren, genötigt, immer wieder in den Schacht derselben Gedanken hinabzusteigen, welche hier ihre Behandlung finden.

Das eine Mal hatte ich dogmenhistorisch die Lehre von der Sünde bei zwei hervorragenden Vätern der griechischen und der lateinischen Kirche zu vergleichen, das andere Mal galt es, dogmatisch die göttliche Allwissenheit mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen, was mir offen gestanden damals nicht recht gelingen wollte und — nicht gelingen konnte, eben wegen der Wahlfreiheit des menschlichen Willens, die ich damals noch für selbstverständlich hielt.

Die eigentliche Anregung zu der vorliegenden Arbeit erhielt ich aber erst durch ein Referat, welches ich für eine und dann für eine zweite Pastorenkonferenz über das Thema „Die Freiheit des menschlichen Willens nach Schrift und Dogma" vor 5 bis 6 Jahren zu liefern hatte.

Im Verlauf des Referates berührte ich natürlich auch meine zu der Zeit schon ziemlich feststehenden Anschauungen über die Wahl-

freiheit des menschlichen Willens, stieß aber mit meinen Behauptungen auf einen fast allgemeinen, sehr entschiedenen Widerstand.

Die sehr lebhaften Verhandlungen, die sich an den so hervorgetretenen Gegensatz anschlossen, führten freilich nicht zu einem alle befriedigenden Resultat, um so mehr aber nahm ich mir aus denselben den Entschluß mit nachhause, mir über meine Position nach allen den hervorgetretenen Seiten wenigstens selber recht gründlich klar zu werden. Ich wollte dies durch eine schriftliche Fixierung erreichen und dachte an einen Aufsatz von etlichen Seiten.

Unter der Arbeit aber wuchs mir der Stoff immer mehr, immer neue Beziehungen traten ein, die für die Klarlegung der Sache selbst eine Berücksichtigung verlangten; auch die anfängliche Gliederung des Inhalts wurde vielfach eine andere, bis endlich unter beständig fortgesetzten sowohl philosophischen als auch theologischen Studien und durch dieselben veranlaßten Umarbeitungen und Ausarbeitungen die Schrift im Laufe der Jahre die Gestalt gewonnen hat, in der sie hier vorliegt.

Die günstige Beurteilung nun, welche die Arbeit von einigen befreundeten Fachgelehrten erfuhr; weiter die Aufnahme, welche einem Teil derselben vollständig, einem anderen auszugsweise in den „Theologischen Studien und Kritiken" (vgl. Jahrgang 1885, 1. Heft) gewährt wurde; endlich die Zustimmung, welcher diese abgedruckten Teile der Arbeit hie und da bei zum Teil bedeutenden Persönlichkeiten begegneten; dies alles hat mich veranlaßt, die ganze Arbeit, deren Zusammenhang ja auch für das volle Verständnis jener Abschnitte gar nicht entbehrt werden kann, zu veröffentlichen, namentlich, da der Gegenstand und vielleicht auch die Ergebnisse derselben nicht nur für die Gestaltung der systematischen Theologie auf allen ihren Gebieten von großer Bedeutung sind, sondern auch das allgemeine Interesse der Gebildeten in hohem Grade beanspruchen dürfen.

Vermutlich wird es nun dem Leser der folgenden Blätter auffallen, daß in denselben, dem gewöhnlichen Brauch so ganz zuwider, jede ausdrückliche Bezugnahme auf andere Autoren in Citaten und Anmerkungen fehlt.

Es sei mir gestattet, mich über diesen Umstand hier kurz zu rechtfertigen.

Ich werde bei vielen, vielleicht bei allen Zustimmung finden, wenn ich sage, daß der Fluß und darum auch der einheitliche Eindruck einer Lektüre durch alle Anmerkungen und Citate gestört wird, oft so unangenehm gestört wird, daß man sich schließlich vornimmt, gar nicht mehr nach ihnen hinzusehen.

Nun giebt es freilich Fälle, in denen Citate nicht zu entbehren sind.

Wenn es gilt, die Anschauung eines anderen zur Darstellung zu bringen, da wird es gut sein, zuweilen, bei besonders bedeutenden Punkten, mit den eigenen Worten des andern zu reden; oder wenn der Verfasser seine Leser treiben will, die eingehendere Darlegung des Berührten bei einem andern zu verfolgen, da wird es sich empfehlen, auf denselben durch eine Probe seiner Worte hinzuweisen; oder wenn eine irgendwie historische Behauptung von besonderer Wichtigkeit und auffallender Seltsamkeit vor etwaiger Bezweiflung geschützt werden soll, so wird man auf die größere Autorität eines andern Bezug nehmen müssen.

Auch in diesen Fällen sogar hat das abgerissene Citieren etwas Mißliches. Denn in dem zuletzt genannten Fall wird der Leser durch jene Bezugnahme doch nur dann überzeugt werden, wenn er dem Verfasser überhaupt Vertrauen schenkt; denn man hat es schon erlebt, daß ein Citat in seinem ursprünglichen Zusammenhange einen ganz anderen Sinn ergab als außer demselben. In dem zu zweit erwähnten Falle wird das angebrachte Citat leicht die Folge haben können, daß der Leser dem gegebenen Hinweise gerade

nicht folgt, indem er sich an dem gelesenen Citat genügen läßt; und für den ersten Fall brauche ich nur an die ultramontane Lutherschriftstellerei zu erinnern, welche zum Teil wahre Mosaiken von lauter Citaten liefernd doch eine grundfalsche Anschauung von Luther darbietet.

Man braucht dabei noch gar nicht einmal immer böse Absichten anzunehmen. Ich erinnere mich z. B. sehr lebhaft, wie meine Vorstellung von dem Inhalte der Schrift Luthers „De servo arbitrio", die ich mir aus durchaus wohl gemeinten Citaten gebildet hatte, eine so ganz andere wurde, als ich diese Schrift voll wunderbarer, hinreißender Geisteskraft und entzückender Glaubenstiefe selbst kennen lernte. Erst da konnte ich das recht verstehen, was Luther meinte und wollte.

Aber trotz der nicht zu verkennenden Mißlichkeiten der mehr oder minder abgerissenen Citate wird man derselben für die oben genannten Zwecke nicht wohl entraten können.

Wenn sich's jedoch, wie in der vorliegenden Schrift nicht darum handelt, allgemein über den Stand einer Frage bei den Hauptbesprechern derselben zu instruieren, sondern lediglich darum, eine spezielle eigene Gedankenentwickelung zu geben, so können Citate und Anmerkungen eben nur störend wirken, sie können dann vernünftigerweise nur den Zweck haben sollen, dem Leser das beständig in der Erinnerung zu halten, daß der Verfasser die einschlägliche Litteratur genügend kennt. Das aber, meine ich, wird der kundige Leser viel bestimmter und sicherer aus dem Inhalte der Schrift selbst beurteilen können, als aus den hie und da eingeworfenen Citaten, die vielleicht wer weiß woher zusammengesucht sind.

So würde denn die Bedeutung dieser Citate für solch eine Schrift herabsinken auf die Stufe eines bloßen sogenannten gelehrten Anstriches, der an sich gar keinen Wert hat. Der ist es aber gerade, was ich für meine Schrift eben nicht haben will. Ich will durchaus

nicht gelehrter erscheinen, als mich der Inhalt meiner Arbeit zeigt, ich habe überhaupt kein „gelehrtes“ Buch schreiben wollen, sondern für jetzt eben nur eine Darstellung geben wollen, in der ich zeige, wie sich mein Gedanke durch alle die Hindernisse und Einwendungen, welche nicht bloß der Fachmann, sondern auch der allgemein Gebildete zu machen geneigt ist, mit möglichster Konsequenz hindurch arbeitet und entwickelt zur Klarheit und Gültigkeit. Der einheitliche glatte Gang dieser Entwickelung, aus der sich eben nur der besonders veranlaßte Abschnitt über die biblische Anschauung herausstellt, duldete eine hie und da allerdings mögliche Beziehung auf fremde Gedankengänge nicht.

Ich konnte mich durch solche Beziehungen auch keineswegs mit den Vertretern anderer Meinungen auseinandersetzen, wenn ich irgend gerecht gegen dieselben verfahren wollte, denn dazu gehört etwas mehr, als daß man in die eigene Entwickelung zuweilen den Gedanken eines anderen, sei es abweisend, sei es annehmend, einflicht; dazu gehört, daß man in die Entwickelung des andern, in deren Zusammenhange seine einzelnen Gedanken erst ihr rechtes Licht und ihre eigentliche Bedeutung empfangen, eintritt und nun in dieser Entwickelung die etwaigen Inkonsequenzen, Mißgriffe und Fehlgänge nachweist.

So genußreich nun diese Aufgabe den philosophischen und theologischen Hauptvertretern anderer Meinung gegenüber für mich sein würde, und so sehr sie mich reizt, so mußte ich schon wegen des zu fürchtenden Umfanges der Schrift und aus anderen Gründen für jetzt auf dieselbe verzichten.

Sollte aber jemand die Angaben und Gedanken der vorliegenden Schrift selbst weiter vergleichen wollen, so erlaube ich mir, ihn auf das Verzeichnis zu verweisen, welches Dr. J. H. Witte in seiner gediegenen, mich freilich nicht befriedigenden Schrift über die Freiheit des Willens, Bonn 1882, von der betreffenden Litteratur, wie

er meint, wesentlich erschöpfend gegeben hat. Freilich hat er dort mehr die philosophische Abteilung der betreffenden Litteratur berücksichtigt, obwohl doch das, was auf theologischem Gebiete in dieser Frage geleistet ist, auch der eingehenderen Beachtung wert ist; und da möchte ich neben den verschiedenen „theologischen" oder „christlichen" Ethiken und neben dem außerordentlich anregenden und reichen, aber auch viel gelesenen Buche Müllers über die Sünde namentlich das umfassende, freilich nicht gleichmäßig ausgeführte Geschichtswerk Luthardts über die Lehre vom freien Willen nennen, in welchem auch an den betreffenden Stellen die Spezialliteratur angegeben ist.

So möge denn die vorliegende Schrift, deren Inhalt, als kämpfend in dem Interesse der Wahrheit, scharfe Kritik; deren Verfasser, als Neuling in der litterarischen Öffentlichkeit, milde Nachsicht erbittet, in der Form, welche sie nun einmal hat, ihren Dienst thun und diejenigen, welche sie nicht gewinnen kann, wenigstens zu neuer Durchforschung des Themas bestimmen.

Niedergebra, Kreis Nordhausen, den 3. Februar 1885.

W. Meyer, Pastor.

Inhalt.

Berichtigungen.

S. 50, Z. 7 v. o. lies: er statt es.
" 64, " 8 v. u. lies: sie statt es.
" 111, " 17 v. u. lies: sie statt es.
" 123, " 17 v. o. lies: dann statt denn.
" 130, " 1 v. u. lies: wohl statt nicht.
" 203, " 11 v. o. lies: den statt die.
" 207, " 15 v. o. lies: vorher statt hervor.

Einleitung.

Die Veranlassung, dem Theorem von der Wahlfreiheit des menschlichen Willens ernstlich auf den Leib zu rücken, ist in unseren Tagen außerordentlich dringend.

Die ethischen Interessen sind seit längerer Zeit, namentlich unter dem Einfluß der großen und kleinen sozialpolitischen Weltlage in beständigem Wachstum begriffen. Die ethische Wissenschaft hat sogar ganz neue Zweige gewonnen, von denen man früher noch nicht einmal etwas ahnte; und es wird reichlich dafür gesorgt, daß die Wichtigkeit dieser neu entdeckten Beziehungen des ethischen Lebens nicht bloß in dem gelehrten, sondern auch in dem gebildeten Publikum zu immer zunehmender Anerkennung komme.

Es ist aber nach der Auffassung, welche diese Sachlage unter den Menschen findet, zum mindesten sehr zweifelhaft, ob dieser Aufschwung der ethischen Interessen auch denjenigen Interessen zugute kommen wird, mit denen jene doch von Rechts wegen aufs engste verbunden sind, nämlich den religiösen.

„Nicht religiös, aber sittlich“, das ist in weiten Kreisen, und nicht am wenigsten in denen, welche den Wissenschaften eine Heimstätte bieten, die Tagesparole; ja hie und da treibt man's schon zu dem ausgesprochenen Gegensatze: „nicht religiös sondern sittlich“.

Man strebt in diesen Kreisen nach einer wissenschaftlichen Darstellung der Sittenlehre, welche dem die Gegenwart beherrschenden Ideale der Sittlichkeit gerecht werden, aber in ihrem Aufbau aufs

sorgfältigste alles vermeiden soll, was nicht von den sogenannten exakten Wissenschaften allein an die Hand gegeben wird; man setzt sogar hohe Preise aus, um diese Aufgabe möglichst vielen recht verlockend zu machen.

Ob man damit der absoluten Autonomie des kategorischen Imperativs endlich zu ihrer vollen, in die Wirklichkeit hinein ausgestalteten Geltung verhelfen will? — Eine Ähnlichkeit der Anschauung und des Strebens liegt ja in gewisser Beziehung vor; und doch, wie ganz anders ist die Stellung des Sittlichen hier als in der von Kant geforderten Autonomie unserer Sittlichkeit! Bei Kant haben wir eine Autonomie der sittlichen Idee, hier dagegen haben wir eine Autonomie der sensualistischen Erfahrung.

Und wie seltsam ist der Gang, welchen die Auffassung des Sittlichen von Kant her nahm bis zu der, welche in der oben angeführten Aufgabe ausgesprochen ist, sofern wenigstens ihre Lösung für möglich gehalten wird!

Der Philosoph mußte wenigstens Postulate anerkennen, welche auf Grund jener sittlichen Idee über das Gebiet des spezifisch Sittlichen selbst hinausführten in ein Gebiet religiöser Gedanken und Vorstellungen. Sofern nun auf dieses Vorgehen des Philosophen unverkennbar das seine Zeit beherrschende Christentum einen bestimmenden Einfluß übte, konnte sich doch der christliche Gedanke weder mit der Art, noch mit dem Grade, in welchem er hier zur Geltung kam, befriedigt erklären. Wenn diesem Gedanken einmal die Thür der philosophischen Spekulation geöffnet wurde, dann mußte er auch aus der obendrein so karg bemessenen Stellung eines bloßen Postulates mit seiner Wucht in das System selbst vordringen.

Hegel war es, der unter dem Einfluß der christlichen Wirklichkeit stehend sich anheischig machte, nicht bloß die trockenen Begriffe „Gott“, „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“, sondern den gesamten wesentlichen Inhalt der christlichen Wahrheit in seinem System zu verarbeiten; und er war der festen Überzeugung, dies wirklich geleistet zu haben.

Aber er hat mit dieser seiner modernen Scholastik dem Christentume, ja der Religion und der Religiosität überhaupt einen sehr

schlechten Dienst geleistet, denn, während er die christliche Wahrheit, weil ihm das System über alles ging, nur durch wesentliche Alterierung, Verdünnung und Verflüchtigung ihres eigentlichen Inhaltes verwendbar machen konnte, hat er in dem trügerischen Hochgefühl, alles, auch die höchsten Wahrheiten in das Gefüge des Systems eingegliedert zu haben, gerade am allermeisten das Denken der „Denker" daran gewöhnt, alles, was über, oder sagen wir in dem hegelianischen Sinne treffender: unter den Horizont des Systems geht, hochmütig zu verachten und einfach als nicht existierend zu betrachten.

Es zeigte sich sehr bald, wie die von Hegel selbst begonnene Verdünnung und Verflüchtigung der christlichen Wahrheit immer weiter fortschritt, weil man ihre Divergenz im System immer deutlicher erkannte; und indem sich das Verduften der christlichen Wahrheit zum Teil mit großer Schnelligkeit bis in das allgemein religiöse Gebiet fortsetzte, kam man zu einer immer entschiedeneren und bewußteren Leugnung alles Übernatürlichen, da man ja den Standpunkt der Kantschen Postulate mit Hegels Hilfe längst überwunden hatte.

Naturnotwendig mußte diese Richtung in ihrer letzten Konsequenz zum philosophischen Materialismus führen, welchem dann der naturwissenschaftliche Materialismus, eigentlich eine logische Monstruosität, aufs beste sekundierte.

Dies Verhältnis hat sich heutzutage in gewissen Kreisen in großartigem, ängstlichen Gemütern sehr imponierendem Maße herausgestellt; und die für alle wahre Religion und Religiosität durchaus tödliche Tendenz und Wirkung dieser Richtung leuchtet jedem unbefangenen Beurteiler sofort ein, nicht so ihr wirkliches Verhältnis zur Sittlichkeit.

Man kann es nicht leugnen, daß gerade unter den sogenannten Gebildeten, welche das „nicht religiös, aber sittlich", oder gar das „nicht religiös, sondern sittlich" zu ihrem Grundsatz machen, sehr viele eine dem Materialismus wenigstens, wenn auch nicht immer ganz bewußt, zuneigende Weltanschauung vertreten. Aber ohne weitere Skrupel wissen sie mit der Leugnung alles dessen, was nicht den Gebieten der sensualistischen Empirie, der exakten Wissen-

schaften, der fünf Sinne angehört, oder wenigstens mit einer völligen Gleichgültigkeit gegen alles Übernatürliche die Behauptung des Sittlichen in Forderung und Verhalten als etwas ganz Selbstverständliches zu verbinden. Ja es bringt sie sogar in Harnisch, wenn man ihrer Auffassung der Sittlichkeit auch nur von ferne so etwas wie Oberflächlichkeit vorwerfen wollte.

Uns ist es klar, daß diese Leute mit solchem Verhalten nur wieder ein Beispiel liefern zu dem Worte von dem Völkchen, welches den Teufel nie spürt, und wenn er sie beim Kragen hätte; uns ist es klar, daß die eigentliche, natürliche, notwendige Konsequenz dieser über das Natürliche hinaus nichts anerkennenden Richtung das ist, was auch rücksichtslos praktisch werdende Vertreter des Materialismus oft in rohem Cynismus aussprechen, nämlich der Tod aller Sittlichkeit.

Hier haben wir die schrille Dissonanz, in welcher die vielen so ansprechend und gemütlich tönende Musik der sogenannten modernen Weltanschauung endigen muß, wie sie uns ja hin und wieder schon im voraus gellend in die Ohren klingt.

Wer diese Konsequenzen erkannt hat, der wird mit allen Mitteln gegen die Richtung ankämpfen, welche ihnen entgegenführt, weil es sich um so viel Wohl und Wehe, um so viel Leben und Tod handelt; und damit es nicht zu diesen verderblichen Folgen komme, wird er insonderheit schon denen den Star zu stechen suchen, welche die Religiosität desto gründlicher meinen verachten zu dürfen, je stolzer sie sich auf den Standpunkt der autonomen Sittlichkeit stellen.

In allen diesen Verhältnissen tritt wieder einmal das recht klar zutage, was Goethe das tiefste Thema der Weltgeschichte genannt hat. Es ist eben der Kampf zwischen Glauben und Unglauben, der wieder mit größerer Lebhaftigkeit und ausdrücklicher Schärfe geführt wird; und es gewährt neben dem Schmerz über das, was ihn wieder in solcher Heftigkeit entzündet hat, doch auch eine hohe, heilige Freude, ihm zusehen, ihn mit erleben zu dürfen, denn wenn man auf gegnerischer Seite die ungescheuteste, rücksichtsloseste Negation zuweilen bis zur Frivolität fortschreiten sieht, so wird doch auf der Seite, zu der wir uns halten, nicht bloß eine Gelehrsam-

keit, eine Gründlichkeit, ein Geschick, eine Klugheit und Tüchtigkeit sondern noch mehr hie und da eine Geisteskraft und ein Geistes-feuer entwickelt, dem man sogar schon rein menschlicherweise den sichersten und wirksamsten Erfolg vorhersagen kann.

Sieht man es aber in diesem so ernsten und wichtigen Kampfe wirklich auf dauernde Erfolge ab, so wird man vor allem anderen den eigenen Standpunkt recht gründlich zu prüfen haben. Die Tüchtigkeit und Haltbarkeit der eigenen Operationsbasis muß zu-nächst untersucht werden, denn in dem Kampfe der Geister kann ein auch nur einigermaßen dauernder, geschweige ein endgültiger Erfolg nicht erzielt werden mit blühender Rhetorik, oder mit be-täubenden Schreckbildern, auch nicht mit schlangenglatter Dialektik und überrumpelnden Kunstgriffen, sondern allein mit einer unan-tastbaren Wahrheit.

Es hilft auch gar nichts, die anfechtbaren Seiten des eigenen Standpunktes verhüllen zu wollen, als könnte man hoffen, sie werden dem Gegner verborgen bleiben und unseren Angriffen auf denselben nichts schaden. Auf dem Schlachtfelde der Bajonnette und Kanonen mag das unter Umständen klug sein, ja vielleicht schon manchen den Sieger selbst überraschenden Vorteil gebracht haben; auf dem Schlachtfelde aber, auf dem es hier zu kämpfen gilt, ist es unter allen Umständen das klügste Verfahren, die schwachen und überwindlichen Positionen von vornherein zu verlassen, um nicht dem Gegner Gelegenheit zu erfolgreichem Angriff zu geben, während man ihn selbst anzugreifen denkt. Hin und wieder ergiebt sich hier gerade durch solches Zurückgehen unmittelbar eine viel günstigere Situation, ja sogar ein bedeutender Erfolg.

Die Operationsbasis nun, auf welcher die Angriffe gegen die oben kurz gekennzeichneten destruktiven Tendenzen insonderheit von den Vertretern des positiv gläubigen Christentums geführt zu werden pflegen, zeigt in der That eine solche Schwäche, welche den Angriffen nur zum Schaden ausschlagen kann, ich meine die, welche in dem Begriff der menschlichen Willensfreiheit liegt; und je wesentlicher dieser Begriff für die Sittlichkeit ist, je mehr derselbe überhaupt erst die Möglichkeit aller menschlichen Sittlich-

keit trägt, desto notwendiger ist es, ihn von allen Schwächen zu reinigen und durchaus widerstandsfähig zu machen.

Man wird zunächst zugeben müssen, daß sich gerade dieser Grundbegriff, ohne den das ganze Gebäude der Ethik zusammenstürzen würde, noch immer in ziemlicher Dunkelheit befindet.

Die Vorstellungen, welche man mit dem Worte „Willensfreiheit" verbindet, sind so verschiedenartig, ja zum Teil einander so entgegengesetzt, daß man sich wundern muß, wie dies eine Wort das alles umfassen kann, ohne zu bersten.

Der eine reklamiert das Wort für eine Art von Notwendigkeit, der andere nimmt es für das entgegengesetzte Verhältnis der Zufälligkeit in Anspruch; dieser denkt bei dem Worte an ein rein formales Vermögen, jener dagegen hat bei demselben die innersten Wesensbeziehungen im Sinne; dieser meint mit dem Worte die Bedingung der Sittlichkeit sine qua non, jener dagegen versteht unter demselben die letzte und höchste Vollendung der Sittlichkeit u. s. w. Ja man kann noch nicht einmal sagen, dieser versteht das Wort so, jener versteht es so, sondern in einem und demselben Munde nimmt das Wort bald diese, bald jene Bedeutung an, so daß man in den einzelnen Fällen der Anwendung von vornherein eigentlich niemals wissen kann, in welcher Bedeutung es gerade gemeint sei, sondern das oft erst mühsam aus dem Zusammenhange erschließen muß, und auch dann noch nicht sicher ist, ob man im Sinne des Autors richtig geschlossen hat.

Daher kommt es denn, daß man sich oftmals, wenn man die bezüglichen Auslassungen selbst in namhaften Werken bedeutender Verfasser liest, vorkommt, als befände man sich in einem dämmerlichen Halbdunkel, in welchem alles verschwimmt und nebelhaft unfaßbar wird. Mir wenigstens ist es bei meiner Lektüre häufig so ergangen, und ich konute das doch nicht ganz dem Mangel meiner Fassungskraft schuld geben, sondern lernte es immer klarer erkennen, daß es eben an der Behandlung lag, welche man dem Begriff der Willensfreiheit angedeihen ließ.

Der Mangel an scharfer und reinlicher Sonderung dessen, was sich nun einmal in dem Worte „Freiheit" so Verschiedenartiges, ja Widersprechendes zusammengefunden hat, muß ja notwendiger-

weise in jede Auslassung über die Freiheit eine Menge von Unklarheiten, Zweideutigkeiten und Widersprüchen hineinbringen.

Sollte man von mir einen Beweis dafür verlangen, daß auch in nennenswerten Werken solche Unklarheiten, Zweideutigkeiten und Widersprüche über den Sinn des Wortes „Freiheit" zu finden seien, so will ich der Kürze halber und um nicht mit irgendeiner öffentlichen Autorität in ausdrückliche Kollision zu kommen, nur auf eine und zwar sehr bedeutende und interessante Schrift verweisen, welche vor einiger Zeit unter dem Titel „Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit, Präliminarien" anonym erschienen ist und die wissenschaftliche Welt, soweit ich erfahren habe, stark bewegt hat.

Man lese etwa, was der Verfasser dieser Schrift auf S. 154 sagt, um jenen Vorwurf sogleich gerechtfertigt zu finden.

Der Verfasser behauptet dort tadelnd, daß das Wollen und Lieben des Guten, wenn es uns schon von Natur aus eigen wäre, nichts anderes sein würde als ein bloß bewußtes Müssen. Daß dem Verfasser aber bei diesem Gedanken irgendetwas innerlich stört, ist deutlich zu erkennen, denn er hebt es besonders und augenscheinlich in verwahrendem Sinne hervor, daß es sich hier nur handle um das Werden des guten Willen, nicht aber um dessen Vollendung, nicht um das letzte Ziel der sittlichen Entwickelung.

Offenbar weiß es der Verfasser sehr gut, daß uns in jener Vollendung der gute Wille auch natürlich ist, ja daß die Vollendung desselben gerade in der Erreichung einer vollen und ungestörten Natürlichkeit des guten Wollens besteht. Von Rechts wegen also hätte der Verfasser den Willen in seiner Vollendung auch nur ein bewußts Müssen im Gegensatze zu dem freien Wollen zu nennen. Der Verfasser thut das aber nicht und geht mit dem Ausdruck „selbstredend" über das hinweg, was doch so wenig selbstredend, oder besser gesagt selbstverständlich ist.

Auch in den folgenden Worten, welche ganz besonders illustrierend sein sollen, scheint der Verfasser gar keinen Unterschied zu kennen zwischen natürlichem Zwang und sittlicher Nötigung, und doch ist die letztere dem ersteren so vollkommen zuwider, daß sie gerade im Gegensatze zu dem Begriff des Zwanges und des bloß

bewußten Müssens Freiheit zu heißen verdient; und daran, daß sie diesen Namen noch nicht in ihren alleinigen Besitz gebracht hat, ist eben gerade das Theorem schuld, gegen welches wir in den folgenden Abschnitten unsere Waffen richten wollen, das Theorem, welches den echten Begriff der menschlichen Willensfreiheit verwirrt und verunreinigt und verdorben hat, so daß man mit diesem edeln Worte kaum noch einen klaren Gedanken verbinden kann und außer Stande ist, dasselbe in dem oben besprochenen Kampfe irgendwie zu erfolgreichem Angriffe zu verwerten.

Ja, man muß sich wundern, wie die sogenannte Wahlfreiheit des menschlichen Willens nur überhaupt noch ein so wohlgepflegtes Leben in der wissenschaftlichen Welt fristen kann, denn Angriffe hat sie schon seit langer Zeit genugsam erfahren, aber sie ist nicht beseitigt, sondern steht noch immer in gewissen Kreisen hoch in Ehren.

Woran liegt das?

Daß auch die bisherigen ausdrücklichen Angriffe auf dieses Theorem keinen recht durchschlagenden Erfolg gehabt haben, das hat, wie ich glaube, vornehmlich zwei Gründe.

Der eine Grund ist der, daß die Angriffe selbst vielfach nur in gelegentlicher, ungründlicher, abgerissener und zerfahrener Weise geführt wurden, so daß man ihnen selbst oft in noch höherem Maße die Unklarheit und Verschwommenheit zum Vorwurf machen konnte, welche sie auf der angegriffenen Seite hätten nachweisen müssen.

Von diesem Fehler soll sich der auf den folgenden Blättern zu führende Angriff auf die Wahlfreiheit des menschlichen Willens frei halten. Er soll nicht bloß aus einzelnen gelegentlich in anderm Zusammenhange hingestreuten Aphorismen bestehen, welche den Leser vielleicht einen Augenblick stutzen lassen, damit er dann kopfschüttelnd über diese seltsame Idee in seiner Lektüre fortfahre, sondern er soll in regelrechtem Verfahren die Wahlfreiheit des menschlichen Willens möglichst in allen ihren irgend wichtigen Positionen aufsuchen, in alle ihre Ausweichungen hinein verfolgen, in allen ihren vermeintlichen Berechtigungen prüfen, um so durch einen möglichst umfassenden Nachweis herauszustellen, was wir

denn eigentlich an dieser Wahlfreiheit haben, und ob es sich verlohnt, ja ob es auch nur möglich ist, dieselbe noch einen Augenblick länger festzuhalten.

Nun ist es aber das psychologische und das religiöse und das sittliche Gebiet, auf welchem die Wahlfreiheit des menschlichen Willens ihr Wesen, oder sagen wir lieber gleich, ihr Unwesen treibt. Wir müssen ihr also auch auf diesen drei Gebieten nacheinander entgegentreten, um sie aus jedem derselben zu verdrängen. Es ergiebt sich daraus die gewählte Disponierung des Stoffes von selbst.

Es war aber gesagt, daß die bisherige Erfolglosigkeit des Kampfes gegen die Wahlfreiheit des menschlichen Willens zwei Gründe habe, und den zweiten Grund halte ich noch für weit wichtiger als den ersten. Es ist nämlich der, daß die Angriffe bisher fast nur von Standpunkten aus gemacht worden sind, deren kompromittierender Charakter notwendigerweise bei allen prinzipiell anders Denkenden einen Erfolg fast unmöglich machte.

Es liegt in der Natur der Sache, daß wenn ein Pessimist oder ein Materialist die Wahlfreiheit unseres Willens und mit derselben vielleicht auch gleich jede Sittlichkeit überhaupt antastet, alle diejenigen, welche nicht mit hinunter wollen in die pessimistische Öde, oder in den materialistischen Sumpf, fast unwillkürlich dazu getrieben werden, das angetastete Kleinod um so höher zu halten. Man läßt sich eben, wie so oft im Leben, durch das eine Extrem in das andere hineintreiben und meint, in diesem um so fester Fuß fassen zu müssen, je vollkommener jenes zu verwerfen ist.

Aber darin, daß etwas das Gegenteil eines offenbar verwerflichen Extrems ist, hat man noch lange nicht den Beweis seiner Berechtigung; vielmehr kann dieses ja ebenso verwerflich sein wie jenes, schon weil es auch ein Extrem ist, und die Extreme pflegen sich in nichts enger zu berühren, als in ihrer Verwerflichkeit.

In diesen zweiten Fehler, welcher solchen extremen Widerspruch hervorzurufen pflegt, werde ich selbstverständlich noch viel weniger verfallen. Mein Angriff auf die Wahlfreiheit des menschlichen Willens soll und wird sich ganz und gar auf dem Stand-

punkt einer christlich gläubigen Weltanschauung vollziehen und auch an keiner einzigen Stelle von diesem Standpunkt abtreten.

Aber man wird mich fragen: ist denn das auch nur möglich? Ist nicht die Wahlfreiheit unseres Willens, sofern sie mit der Möglichkeit unserer Selbstbestimmung identisch ist, ein notwendiges, ganz unentbehrliches Glied in dem Zusammenhange der christlichen Sittlichkeit? Wird nicht durch ihre Bestreitung diese letztere mit bestritten? Muß man nicht darum gerade auf christlich gläubigem Standpunkte mit aller Entschiedenheit an der Wahlfreiheit des menschlichen Willens festhalten?

Wir werden an den betreffenden Stellen unserer Entwickelung noch näher darauf zu sprechen kommen, in welcher Beziehung wirklich die Wahlfreiheit des menschlichen Willens als ein Kleinod betrachtet wird, das man gegen alle Angriffe eines sittengefährlichen Determinismus unbedingt verteidigen und behaupten müsse. Vorläufig genüge die Versicherung, daß die vorliegende Arbeit eben den Beweis liefern soll, wie es nicht bloß rein wissenschaftlich notwendig ist, der Wahlfreiheit des menschlichen Willens ein völliges Valet zu geben, sondern wie dieses Valet sich auch mit dem christlich gläubigen Standpunkte vollkommen verträgt, ja wie es auch abgesehen von allen anderen Gründen von diesem Standpunkte gerade erst recht gefordert wird, und zwar ohne uns etwa die unerträglichen Härten des prädestinatianischen Calvinismus mit in den Kauf zu geben.

Und wir können Gott danken, daß es möglich ist, die Wahlfreiheit des menschlichen Willens in dieser Weise fahren zu lassen, denn so lange dieses Theorem in Geltung bleibt, wird es zum Schaden des Standpunktes, den wir den Feinden gegenüber vertreten wollen, seine gefährlichen und verderblichen Einwirkungen nicht zurückhalten können, während nach der Beseitigung desselben gerade die notwendige Verbindung, die wir vor den Angriffen der Gegner zu schützen suchen, die Verbindung zwischen dem ethischen und dem religiösen Leben, sich nur um so fester und unauflöslicher wird geschlossen zeigen.

Sobald man also die Überzeugung gewonnen hat, daß die An-

nahme einer Wahlfreiheit des menschlichen Willens wirklich auf dem Standpunkte einer jeden ihres Namens werten, insonderheit aber der christlichen Ethik nur Verwirrung und Unheil anrichten kann, wird man sich von ihr mit ganzer Entschiedenheit lossagen und sie mit allen Mitteln bekämpfen müssen.

Aus solcher Überzeugung ist die vorliegende Kritik erwachsen, und sie wird auch zeigen, wo ich die Verwirrung und das Unheil finde, an welchem die Annahme einer Wahlfreiheit des menschlichen Willens schuld ist.

Mag nun der Nachweis, den ich in den folgenden Erörterungen zu liefern suche, überzeugend sein oder nicht, — das eine weiß ich: die Widerlegung der vermeintlichen Wahrheit von der Wahlfreiheit des menschlichen Willens kann der wirklichen Wahrheit nur förderlich sein, welcher ich nicht bloß mit meinem Denken sondern mit meinem ganzen Leben zu dienen gewillt bin; sie kann in der Art und Weise, wie sie hier durchgeführt ist, nur beitragen zur Bekräftigung des Wortes, mit welchem wir jedes „Vaterunser“ schließen: „Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen!“

I.

Die Wahlfreiheit des Willens unter dem psychologischen Gesichtspunkt.

Die Wahlfreiheit des Willens bietet sich unserm Bewußtsein zunächst dar als eine Thatsache der Erfahrung. Jeder Tag, den wir erleben, bringt uns genug Gelegenheit, uns nach unserm Belieben darüber zu entscheiden, was wir thun und was wir lassen wollen, d. h. unsere Wahlfreiheit zu bethätigen. Ja sogar in dem, was uns durch unsere Stellung innerhalb der menschlichen Gesellschaft als eine Pflicht auferlegt ist, dessen Leistung also nicht von unserm Belieben abhängt, sondern von einer Forderung, der wir uns fügen müssen, wissen wir unsere eigene Willensfreiheit zur Geltung zn bringen, indem wir wenigstens innerhalb der von jener Pflicht gezogenen Grenzen, gleichsam zu unserer Beruhigung unser freies Belieben walten lassen. Je weniger ich mich dagegen sträuben kann, daß ich etwas thue, desto mehr pflege ich in dem Bewußtsein zu schwelgen, daß es von meiner freien Wahl abhängt, wie ich es thue, und es gewährt mir eine hohe Befriedigung, wenn ich in meinem Thun den Fesseln des Zwanges irgendein Gebiet entgegensetzen kann, auf welchem ich meines selbstherrlichen Beliebens desto sicherer bin. Hier sage ich im Gefühl meiner Würde: „ich will dies", oder: „ich will dies nicht"; und schon, daß ich dies sage und sagen kann, scheint ein Zeichen, ein Beweis dafür zu sein, daß ich wirklich in dem, was ich thue und

lasse, schließlich mein eigener Herr bin und frei wählen kann unter dem, was mir zugebote steht, denn indem ich so spreche, zeige ich ja, daß es von mir, nämlich von meiner freien Wahl abhängt, ob ich mich den außer mir etwa vorhandenen Beweggründen, welche mir diese oder jene von den mir gleicherweise möglichen Entscheidungen anempfehlen, anschließen oder widersetzen werde. Wäre das Verhältnis nicht so, dann könnte der Ausdruck „ich will“ als ein unberechtigter Euphemismus erscheinen, an dessen Stelle der andere Ausdruck „ich muß“, oder wenigstens der rein objektive „ich thue das“ treten müßte.

So giebt denn die gewöhnliche Erfahrung dem Menschen, der nur auf sie achtet, das stolze Bewußtsein, in seinen Entschließungen frei nach seinem Belieben wählen zu können, d. h. ein absoluter Autokrat zu sein. Ja es scheint, als wollte die Erfahrung, damit sich die Erfahrungsmenschen in ihrem Hochgefühl der Freiheit ja nicht möchten stören lassen, dies ihr Ergebnis noch möglichst bekräftigen, indem sie für dasselbe die Stütze eines förmlichen Beweises giebt.

Ich meine die unbestreitbare Thatsache der sogenannten Willkür.

Die Erfahrung zeigt, daß ein Mensch handeln kann so zusammenhangslos, so abrupt, so springend von einem Gegenteil zum andern, vom Sinnigen zum Unsinnigen, vom Vernünftigen zum Unvernünftigen, vom Scherz zum Ernste, ja wohl gar vom Guten zum Bösen, wenn man diese Ausdrücke einmal in objektivem Sinne will gelten lassen, mit einem Worte so unbegreiflich, daß, wenn man nach einem Grunde solchen Handelns suchen wollte, man in der That nichts als die pure Grundlosigkeit finden würde, welche gerade einmal dem Willen gefällt, und die er sich erkoren hat, zum Beweise dafür, daß eben der Wille ganz allein für sich, rein als solcher, ein völlig hinreichender letzter Grund zu handeln ist.

Wollten wir also dem Erfahrungsmenschen die Wahlfreiheit seines Willens bestreiten, so würde er uns eben nur ein Spiel seiner Willkür vor Augen zu führen haben, um uns dadurch das Ungerechtfertigte unserer Bestreitung ad oculos zu demonstrieren, wie denn in der That gerade diese von einem Gegenteil ins andere

überspringende Willkür das Wesen der Wahlfreiheit als eines auch anders Könnens am augenscheinlichsten macht.

Da nun das Zeugnis der gewöhnlichen Erfahrung für die Wahlfreiheit des menschlichen Willens ein so mächtiges und vielfältiges ist, so kann man sich auch nicht darüber wundern, daß die allermeisten Menschen auf dem Standpunkte dieses Erfahrungszeugnisses stehen bleiben und es wohl zugeben, daß der menschliche Wille sich freilich auch nach gewissen Beweggründen entschließen könne, wie er es ja offenbar häufig thut, aber auch behaupten, daß der Wille ebensowohl ohne solche Beweggründe, ja wider dieselben rein für sich seine Entscheidungen treffen könne.

Wie aber die Erfahrung, welche wir bisher haben reden lassen, nur eine oberflächliche ist, so kann auch der Standpunkt, welcher sich auf sie stützt, nur ein oberflächlicher sein. Eine genauere Prüfung des Verhältnisses, in welchem sich der Wille des Menschen befindet und bewegt, läßt ihn erkennen als den Standpunkt der Gedankenlosigkeit, wenigstens wenn man unter Gedankenlosigkeit dasjenige Verhalten verstehen will, welches immer bei dem Nächstliegenden, gerade in die Augen Fallenden stehen bleibt, ohne nach dem ferner Liegenden zu fragen oder auch nur daran zu denken, und die auf dem kurz gezeichneten Erfahrungsstandpunkt stehenden Menschen halten sich doch an das, was sich ihnen unmittelbar bemerklich macht, an den Willen als solchen, und sehen in ihm die einzige oder wenigstens die letzte, eigentlich bestimmende Ursache ihrer Handlungen.

Wenn ich der bisher beschriebenen Anschauung den Vorwurf der Gedankenlosigkeit mache, so darf man mir nicht entgegenhalten, daß die Gedankenlosigkeit ganz andere, der Anschauung von der Wahlfreiheit vielmehr entgegengesetzte Annahmen machen würde, wie ja auch wirklich dem Standpunkt, auf welchem man von einer Wahlfreiheit des Willens redet, geschichtlich ein anderer Standpunkt vorausgegangen ist, auf welchem man in, wenn wir so sagen wollen, gedankenloser Naivität noch nichts wußte von einer solchen Wahlfreiheit. Und es ist nicht zu leugnen, die Idee der Wahlfreiheit lag dem Kreise des antiken Denkens fern, und obwohl sich bei Plato und Aristoteles wenigstens Spuren dieser Idee finden,

so kam man doch im allgemeinen auch in der ethischen Selbstbetrachtung nicht über jene naive Objektivität hinaus, mit der man sich eben nur als ein Glied in der Kette der Gesamtheit fühlte; und daß der Gedanke der Glückseligkeit die auf Platos und Aristoteles Systeme folgende Philosophie der Griechen und Römer so ausschließlich beherrschen konnte, ist ein Beweis dafür, daß man sich über dem praktischen Bedürfnis des Selbstgefühls noch nicht hatte erwecken lassen zu einer theoretischen Erforschung der Struktur, durch welche wir überhaupt erst befähigt sind, zu handeln.

Diese Erweckung brachten erst die durch das Christentum in die Welt gebrachten Ideen; erst dadurch, daß der einzelne Mensch aus dieser Kette der Gesamtheit herausgelöst wurde, freilich um in einem höheren Sinne wieder in sie aufgenommen zu werden, erst dadurch, daß er mit seiner absoluten Bedeutung als Persönlichkeit auf sich selbst gestellt wurde, konnte das Nachdenken des Menschen von dem praktischen Bedürfnis des Selbstgefühls zurückgeführt werden auf die in ihm selbst als Person liegenden Bedingungen für dessen Befriedigung; erst dadurch konnte man veranlaßt werden, sein Augenmerk in bewußter Weise auf das zu richten, was man vorher unbekümmert, unbesehen, unerkannt vorausgesetzt oder auf sich hatte beruhen lassen. Mit der Wichtigkeit, welche unter dem Einfluß des christlichen Geistes die Person erlangte, entstand natürlich auch der Gedanke ihrer Verantwortlichkeit, und durch solche Ideen wurde das psychologische Interesse erweckt, welches alsbald gegenüber dem praktischen Bedürfnis des Selbstgefühls, dessen Befriedigung in dem Heiland ja so gewiß war, die Herrschaft auf dem Gebiete des Denkens erlangte. Was diesen Punkt betrifft, ist das Denken damals wirklich von der naiven Gedankenlosigkeit des antiken Standpunktes fortgeschritten zu einer bewußteren und gründlicheren Selbstbetrachtung.

Aber auf der von dem christlichen Geiste gewonnenen Unterlage wiederholt sich ein ähnlicher Gang. Ist das persönliche Leben der Seele einmal in den Kreis unseres Bewußtseins getreten, ist dieses Gebiet einmal unserem geistigen Auge aufgethan, so bietet uns der Augenschein zunächst eine dem oben beschriebenen Standpunkt entsprechende Anschauung, und erst eine gründlichere Durchforschung

des neueröffneten Gebietes läßt es uns erkennen, daß wir bei dieser Anschauung nicht stehen bleiben dürfen, weil sie eben nur auf dem gedankenlos hingenommenen Augenschein beruht.

Wie kommt man nun zu der Erkenntnis, welche dem Ergebnis der oberflächlichen Erfahrung so sehr widerspricht?

Ich habe nicht die Absicht, in eine ausführliche Erörterung der geschichtlichen Entwickelung einzutreten, welche das philosophische Erkennen von jenem gedankenlosen Standpunkt der oberflächlichen Erfahrung weitergeführt hat zu dem Standpunkt, dessen verschiedene Nüancierungen man unter dem gemeinsamen Namen des Determinismus zusammenzufassen pflegt; denn aus einer solchen Erörterung würde ich für die Klarheit des kritischen Geschäftes, welches ich mir vorgenommen habe, wenig Nutzen ziehen können, weil jene geschichtliche Entwickelung wegen beständiger Einwirkung der verschiedenartigsten, sowohl philosophischen, als religiösen, als auch praktisch sittlichen Motive zu einer sehr verwickelten, oftmals abwechselnd vor- und rückwärts schreitenden geworden ist, soweit ich wenigstens sehe; und so interessant die Verfolgung dieser schwer zu überschauenden Entwickelung um ihres Gegenstandes willen an und für sich auch ist, für unsern gegenwärtigen Zweck wird es ersprießlicher sein, wenn wir uns einfach auf den Standpunkt der zu kritisierenden Anschauung stellen, um sie von da aus durch den schrittweise fortgesetzten Nachweis ihrer Unhaltbarkeit zu überwinden.

Wir wenden uns zunächst gleich gegen die Instanz, welche den klarsten und bestimmtesten Beweis für das absolute Wahlvermögen des menschlichen Willens zu liefern scheint. Es ist die Thatsache der Willkür, wie wir sie vorhin kurz beschrieben haben.

Diese Instanz verliert sofort alle Beweiskraft, wenn man sich daran erinnert, daß dieselbe Willkür mutatis mutandis auch in dem Leben der Tiere beobachtet wird. Auch da bemerken wir, während es sonst wohl nicht bestritten wird, daß die Tiere in ihrem Verhalten nicht durch die Entschlüsse eines wahlfreien Willens sondern durch die Triebe eines natürlichen Instinktes geleitet werden, nicht selten ein Gebahren, welches auf seinem niederen Gebiete dem der menschlichen Willkür ganz analog ist; derselbe un-

durchsichtige Mangel an Vermittelung, derselbe sprungweise Wechsel eines launenhaften Hin und Wider, dasselbe Spiel einer scheinbar völlig unabhängigen, grundlosen Wahl. Wer hätte nicht schon diese spielende Willkür in dem Verhalten namentlich junger Tiere, etwa eines Haushundes oder einer Hauskatze, beobachten können! Man wird dieses Spiel tierischer Willkür, wenn wir diesen Ausdruck einmal auf diese Erscheinung anwenden dürfen, unmöglich für den Beweis eines freien, unbedingten Wahlvermögens der Tiere gelten lassen wollen, vielmehr wird man die tierische Willkür, auch wenn man das Rätselhafte in dieser Erscheinung nicht ganz und gar leugnen will, als eine nach allen möglichen Seiten hin gehende Äußerung übersprudelnder Lebenskraft und Lebensfülle anzusehen haben, welche an und für sich mit einer Willenswahl gar keinen Zusammenhang hat.

Ähnlich verhält sich's mit der menschlichen Willkür. Es ist hier zunächst einem Mißverständnis vorzubeugen. Nämlich das Wort Willkür kann einen sehr verschiedenen Sinn haben. Nach der einen Bedeutung fällt man mit diesem Ausdruck ein sittliches Urteil über die Rücksichtslosigkeit einer Handlung, welche keineswegs ohne vollkommen bestimmenden Grund braucht geschehen zu sein, sondern deren Grund nur derartig einseitig ist, daß andere der Beachtung werte Rücksichten dadurch benachteiligt werden; z. B. wenn ich einen Fürsten seinen Unterthanen gegenüber rücksichtsloser Willkür zeihe, so meine ich damit nicht, daß die Handlung, auf welche ich dieses absprechende Urteil beziehe, im Gegensatz zu einer Begründung durch irgendwelche Rücksichten, nur aus dem puren Willen hervorgegangen sei, sondern, daß die Motivierung dieser Handlung eine einseitige, etwa eine einseitig egoistische, oder eine einseitig parteiische ist, so daß diejenigen Rücksichten, welche nicht gerade mit dem Egoismus des Fürsten oder mit seiner im Übermaß bezeugten parteiischen Gunst übereinstimmen, dadurch ungebührlicherweise geschädigt werden. Eine Willkürherrschaft ist eine Herrschaft, deren Norm nicht Recht und Gerechtigkeit, ebenso wenig aber Wahlfreiheit, sondern Egoismus und parteiische Gunst und Laune ist. Hier spreche ich also mit dem Worte Willkür ein Urteil aus über den sittlichen Charakter, welchen die Motivierung einer Handlungsweise

zeigt, keineswegs aber behaupte ich in diesem Falle das gänzliche Fehlen einer solchen Motivierung.

In dieser relativen Bedeutung, die zugleich eine sittliche ist, kann also das Wort Willkür nicht gemeint sein, wenn der Begriff desselben zum Beweise der Wahlfreiheit des Willens herangezogen werden soll, denn so gefaßt steht die willkürliche Handlung, was ihre Motivierung betrifft, auf ganz gleicher Stufe mit jeder anderen That des Willens.

In unserm Zusammenhange kann nur von der anderen, wir wollen sagen von der eigentlichen, absoluten Bedeutung des Wortes Willkür die Rede sein, nach welcher man mit diesem Worte nur ein logisches Verhältnis, oder vielmehr Unverhältnis eines auf das Sittliche an sich noch nicht bezogenen Willens ausdrückt, nämlich das logische Unverhältnis, welches der Wille vermeintlich zu den Motiven des Willens hat, insofern dieselben für den Willen nicht vorhanden sein sollen, wenigstens nicht als irgendwie bestimmende Motive.

In dieser Art der Willkür, meint man, komme das Vermögen der Wahlfreiheit des Willens so recht zur offenbarsten Erscheinung.

Jedoch bei näherer Erwägung wird man nicht umhin können, zuzugeben, daß aus dieser Art der Willkür für die Beschaffenheit des Willens als solchen nichts gefolgert werden kann; denn die Willkür in diesem Sinne, nämlich als grundloses Spiel der Laune, hängt wohl ihrem Namen nach mit dem Willen des Menschen zusammen, aber nicht ihrem Wesen nach, sondern sie ist eine Lebensäußerung, welche wesentlich tiefer steht als die Bethätigungen des Willens und des etwa in ihm liegenden Vermögens. Es würde eine Herabdrückung des Willens sein, eine Ungehörigkeit gegenüber seiner Würde, wenn man dieses dem oben berührten tierischen Verhalten analoge Spiel einer völlig grundlosen Launenhaftigkeit oder launenhaften Grundlosigkeit auf seine Rechnung setzen wollte. Man könnte geradezu sagen, diese Art der Willkür sei die vollkommene Willenlosigkeit, denn der Mensch begibt sich in dieser Willkür des Vorrechtes, selbstbewußt und bestimmt zu wollen, und überläßt sich dem aus demselben Lebensgrunde hervorgehenden

Wechsel der Laune, welcher sich auch in der tierischen Willkür zu erkennen giebt.

Ich würde ausführlicher über diesen Punkt reden, wenn ich glauben könnte, daß die Verfechter der Wahlfreiheit des Willens die Möglichkeit eines solchen grundlosen Spiels der Laune, das man Willkür nennen kann, im Ernst für eine sichere Stütze ihrer Anschauung hielten; ich meine, daß diese Erscheinung auch von ihnen nur beiläufig wird angeführt werden können, und darum will ich sie mit diesen kurzen Bemerkungen für abgethan halten, um uns dem zuzuwenden, was uns die Vertreter der Wahlfreiheit mit mehr Ernst und Grund entgegenhalten können.

Nämlich wenn dem Erfahrungsmenschen die Stütze der Willkür für seine Meinung vom Willen entzogen ist, so wird er sich nur um so mehr stützen auf das bestimmte und klare Zeugnis, welches ihm sein Bewußtsein betreffs seiner wirklichen, wohl überlegten Willensentschlüsse giebt.

Wenn sich aber betreffs der Willkür bei näherer Betrachtung die Ungehörigkeit ihrer Benutzung zum Beweise der sogenannten Wahlfreiheit des Willens ergiebt, so zeigt sich für die wirklich dem Willen als solchen zuzuschreibenden Handlungen alsbald die psychologische Unmöglichkeit, betreffs ihrer dem Willen eine selbständige von keinen Beweggründen abhängige Wahlfreiheit zuzugestehen.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, wie man sich auf dem Standpunkte der sogenannten Wahlfreiheit das Zustandekommen der einzelnen Willensakte vorzustellen hat!

Wir können dabei solche Fälle, in denen der Wille des Menschen völlig isoliert gedacht wird von allem und jedem, was nicht er selbst ist, von vornherein beiseite lassen; denn daß der Wille in Wirklichkeit beständig in irgendeiner Beziehung zu anderen Momenten steht, etwa zu Vorstellungen, Stimmungen, Absichten, ja daß er als eine der Natur unseres Geistes angehörige Funktion oder Fähigkeit zu allen übrigen Elementen unseres geistigen Lebens in irgendeiner Beziehung stehen muß, das wird auch auf diesem Standpunkt nicht geleugnet. Der von allen diesen Elementen völlig isolierte Wille würde ja auch aufhören, Wille zu sein, und aus

der Sphäre des Geistes herabgesunken sein auf die Stufe der oben besprochenen psychischen Willkür.

Wie ist nun das Verhältnis des Willens zu dem, was nicht er selbst ist, nach dem Begriff der Wahlfreiheit vorzustellen?

Vor einem wirklichen d. h. bewußten Willensakt befinden sich in unserm Bewußtsein gewisse Vorstellungen, Stimmungen, Gemütsverfassungen, ja es können auch mehr oder weniger komplizierte Berechnungen angestellt werden im Hinblick auf die etwaigen Folgen dieses oder jenes Willensentscheids, es kann auftreten das Gefühl eines Gedrungenseins oder eines Gehemmtseins, unser ganzes geistiges Leben ist in engerer oder weiterer Ausdehnung bewegt und giebt so in den mannigfachsten Beziehungen dasjenige ab, was man mit dem Namen Beweggrund oder Motiv bezeichnet. Diesen Beweggründen nun steht der gleichsam souveräne Wille gegenüber, etwa wie der Monarch seinen Kabinettsräten, und trifft seine Entscheidung wohl in Rücksicht auf die unter einander hin- und herwogenden, auf- und absteigenden Motive, aber in durchaus freier Rücksicht, und es kann von irgendeiner Notwendigkeit nicht die Rede sein, sofern es eben von dem puren Willen selbst abhängt, durch welche Rücksicht er sich bestimmen lassen will und durch welche nicht, so daß er im Grunde bestimmt ist durch keine Rücksicht, sondern nur durch sich selbst.

Ist nun der psychologische Prozeß in dieser Weise ausführbar und denkbar? Ich muß diese Frage entschieden verneinen.

Es ist von vornherein nicht recht klar, wie man sich unter solchen Verhältnissen den sich entscheidenden Willen zu denken hat. Er ist ein unbestimmtes Etwas, das man nicht fassen und definieren kann. Sollen wir ihn denken als ein besonderes bloßes Vermögen, welches selbständig über dem, was sonst mein Bewußtsein erfüllt und bewegt, in der Luft schwebt? Wir wollen dieser Annahme zuerst stattgeben, und wir werden sehen, daß sie unmöglich durchgeführt werden kann.

Vorerst würden wir dann dem nicht mehr widersprechen dürfen, daß auf die Struktur unseres Geistes die Vorstellung der arithmetischen Teilbarkeit anzuwenden sei, denn wir hätten ja dann in dem Willen etwas, was mit einer unserem Geistesleben wesent-

lich zugehörigen Seite, nämlich mit unserm Denken und Fühlen keinen organischen Zusammenhang hat, da es ja in jedem Augenblick von dem Belieben jenes Vermögens abhängt, welcher Zusammenhang und ob überhaupt ein Zusammenhang existiert oder nicht; etwa so wie es von dem Druck auf den Knopf am Telegraphenapparat abhängt, ob der elektrische Strom unterbrochen wird oder nicht.

Eine solche Teilbarkeit dürfen wir aber unmöglich auf das Wesen unseres Geistes anwenden, weil dadurch die Persönlichkeit desselben zerstört werden würde, denn die Persönlichkeit ist nicht denkbar, nicht möglich ohne die Identität des Subjekts. Wollen wir also die Persönlichkeit unseres Geistes bewahren und doch jener Teilbarkeit nicht widersprechen, so würde sich daraus als notwendige Folgerung ergeben, daß wir unsere Persönlichkeit, d. h. uns selbst entweder nur finden in denjenigen Bestandteilen, welche nicht der Wille sind, und den Willen als etwas uns selbst Fremdes von unserer Persönlichkeit ausschließen, oder umgekehrt, wir müßten unsere Persönlichkeit nur in jenem wahlfreien Willen finden und alles andere, was nicht der Wille selbst ist, von derselben ausschließen. Nur so würden wir die Identität des Subjekts wahren, auf Grund deren allein wir Person sein können.

Die erste Seite der obigen Alternative, der Ausschluß des Willens von unserer Persönlichkeit, stellt sich von selbst als unmöglich dar, denn wir würden in diesem Falle gerade dasjenige aus dem Ganzen unserer Persönlichkeit hinausweisen, was nicht nur einer jeden Persönlichkeit als notwendiges Merkmal zugehört, sondern auch außerhalb dieser Grenzen der Existenzfähigkeit überhaupt gänzlich entbehrt, denn ein unpersönlicher Wille, wie auch der unbewußte Wille des neuesten Philosophen, enthält eine contradictio in adjecto.

Wollten wir also den Willen aus den Grenzen unserer Persönlichkeit ausweisen, so würden wir ihn doch auch außerhalb dieser Grenzen wieder nicht anders als persönlich denken können, so daß wir nunmehr in Wirklichkeit aus zwei Personen beständen, nämlich aus einer willenlosen und einer wollenden.

Die andere Seite der obigen Alternative, die Ausschließung

alles dessen aus dem eigentlichen Wesen unserer Persönlichkeit, was nicht der Wille selbst ist, so daß eben der Wille ganz allein unsere Person ausmachte, wollen wir jetzt noch nicht näher in Betracht ziehen; sie wird sich uns bei einer späteren Gelegenheit wieder darbieten und sich dann unserer Betrachtung als ebenso undenkbar ergeben. Wir wollen zunächst noch etwas stehen bleiben bei dem Gedanken, von dem wir ausgegangen waren, indem wir den Willen als ein in unserer Person vorhandenes aber selbständiges Vermögen zu denken versuchten; denn außer dem Vorwurf der Teilbarkeit unseres Geistes, den man einer solchen Annahme machen mußte, ergeben sich noch weitere nicht minder große Schwierigkeiten.

Wir würden nämlich in diesem Vermögen etwas haben, dem sämtliche Analogieen anderer Vermögen vollständig widersprechen, weil es eben ein solches ist, das in sich selbst eine absolute Existenz haben soll, während wir sonst nur von Vermögen wissen, welche von einem andern Zentrum getragen werden, mit demselben solidarisch verbunden sind und von ihm ausgeübt werden.

Wir wollen nicht darauf hinweisen, daß schon der etymologische Sinn des Wortes Vermögen ein das Vermögen besitzendes und ausübendes Subjekt voraussetzt und erfordert, denn man könnte leicht, um dem auszuweichen, für das Wort Vermögen das Wort Kraft einsetzen, dessen etymologischer Sinn solche Forderung nicht stellt. Aber weder ein Vermögen noch auch eine Kraft können wir uns als selbständig existierend vorstellen, sondern schon indem wir von einem Vermögen oder einer Kraft reden, sind wir uns immer bewußt, daß wir das nur können durch eine von der Wirklichkeit abstrahierende Denkthätigkeit, und daß diese Wirklichkeit immer nur Vermögendes, Kräftiges kennt, welches uns dann eben eine Veranlassung geben mag, von den Vermögen und Kräften zu reden, die wir an jenen Subjekten gewahren. Also sowohl Vermögen als auch Kraft hat eine selbständige Existenz niemals in der konkreten Welt der Wirklichkeit, sondern höchstens in der abstrakten Welt der Begriffe, oder sagen wir hier noch richtiger, der Worte, denn nirgends ist es zutreffender als hier, was Goethe sagt: „wo die Begriffe fehlen, da stellt zu rechten Zeit ein Wort sich ein“.

Aber es mag sein, daß sich viele durch diese Einwendungen nicht abschrecken lassen von der Behauptung, daß der Wille ein völlig selbständiges, unabhängiges Vermögen, oder sagen wir in Rücksicht auf die obige Bemerkung nunmehr deutlicher, eine völlig selbständige, unabhängige Kraft in unserm Geiste sei. Wie wird sich denn nun aber diese Kraft äußern? Man wird nicht leugnen können, daß sie sich in der Art äußern wird, wie es die Natur einer Kraft mit sich bringt. Eine Kraft nun äußert sich so lange und so stark, als es ihr die Umstände gestatten, in denen sie sich befindet. Wenn wir nun vorher sahen, daß das Willensvermögen als unabhängig, d. h. unbeschränkt, unbehindert gedacht werden soll, so würde daraus mit Notwendigkeit folgen, daß das Willensvermögen, so lange es überhaupt existiert, in beständigen Wollungen begriffen ist, denn es würde ja denselben Augenblick, da es seine Wollungen unterbricht, aufhören, das zu sein, was es doch sein soll, ein Vermögen, eine Kraft. Es würde also den Menschen niemals zur Ruhe kommen lassen können, der Mensch würde unter diesem Vermögen einem beständig gehetzten Wilde gleich sein, er würde dasselbe nicht besitzen, sondern er wäre von diesem perpetuum mobile besessen und würde wahrhaftig auch das Bild eines Besessenen darbieten.

Wir sehen dabei ganz ab von dem andern Umstand, daß man schwerlich würde ausfindig machen können, auf welche bestimmten Gegenstände diese beständigen Wollungen gerichtet sein würden, da dies doch aus dem puren Willensvermögen auf keine Weise gefolgert werden kann, denn dem Willensvermögen selbst würde es nur darauf ankommen, zu wollen, während der Gegenstand des Wollens irrelevant ist, ähnlich etwa, wie es der Schwerkraft nur darauf ankommt, zu drücken resp. zu ziehen, aber ganz einerlei ist, was sie drückt resp. zieht.

Wenden wir unsere Augen ab von diesen unerträglichen Konsequenzen, welche sich aus der Betonung des **Vermögens** der Wahl ergeben haben, so treffen wir, wenn wir nunmehr die **Wahl** dieses Vermögens betonen wollen, auf andere Konsequenzen, die nicht minder unerträglich sind.

Von Willensakten, welche durch ein solches Wahlvermögen zu-

stande kommen, kann man den Charakter der Zufälligkeit gar nicht fern halten.

Unter zufälligem Geschehen verstehen wir dasjenige Geschehen, welches außerhalb des gerade beabsichtigten Zusammenhanges steht. Ich drücke mich mit Absicht so aus, denn in dem Begriff des Zufälligen liegt es durchaus nicht, außerhalb jedes vernünftigen Zusammenhanges zu stehen, vielmehr wenn man mit dem Worte Zufälligkeit einen solchen Begriff verbinden wollte, so würden wir behaupten müssen, daß es außer dem ursprünglich absoluten Sein überhaupt nichts Zufälliges giebt. Zufällig ist für den gewöhnlichen Sprachgebrauch ein relativer Begriff, und das Zufällige führt seinen Namen immer nur inbezug auf irgendeinen bestimmten, gerade gemeinten vernünftigen Zusammenhang, außerhalb dessen es geschieht. Wenn ich z. B. sage: „wir waren in der Stube beisammen, da kam zufällig mein Bruder“, so will ich damit ausdrücken, daß das Kommen des Bruders außerhalb des Zusammenhanges lag, in welchem bis dahin das Zusammensein unserer Absicht gemäß verlaufen war und weiter verlaufen sollte.

Nun handelt es sich bei dem Willensvermögen um eine Wahl, welche durch nichts geleitet wird, weder durch Gründe, noch durch Zwecke, sondern welche ganz allein bestimmt wird, durch das Vermögen zu wählen selbst, aus diesem Vermögen ganz allein ergiebt sich die Wahl. Da haben wir also ein Geschehen, welches da, wo es eintritt, jedesmal ein zufälliges ist, weil es jedesmal außerhalb des vernünftigen Zusammenhanges steht, der gerade die Gegenwart ausfüllt. Ja wir würden mit einem solchen Geschehen jedesmal wieder etwas nicht bloß relativ, sondern sogar absolut Zufälliges haben, weil es ja nicht bloß außerhalb des gerade in Frage stehenden, sondern außerhalb eines jeden vernünftigen Zusammenhanges stünde, sofern eben die freie Wahl die Scheidewand ist, welche die Entscheidung des Willens durchaus trennt von allem und jedem, was es außer dieser Entscheidung giebt.

Sind aber unsere Handlungen zufällig, so können wir betreffs ihrer nicht wohl mehr von unseren Handlungen reden, ja wir können nicht mehr von einem Willen in uns reden, der sie her-

vorbringt, denn ich sollte meinen, das, was wir mit unserm Willen leisten, ist dem, was zufällig geschieht, diametral entgegengesetzt.

Dies ungefähr stellt sich heraus, wenn wir den Willen, welcher sich frei und unabhängig soll entscheiden können, auffassen als ein über dem sonstigen Inhalt unseres Bewußtseins frei schwebendes und frei schaltendes Vermögen.

Man sucht diesen widerspruchsvollen Ergebnissen dadurch auszuweichen, daß man sagt: nein, so abstrakt und absolut darf das Willensvermögen nicht aufgefaßt werden; es ist nicht eine Kraft, die für sich selbst und in sich selbst existiert; dann würde man ja sagen müssen: „der Wille will“, vielmehr ist es richtig zu sagen: „ich will“, ich bin der Träger des Willens, der Wille ist mein Exekutor, und ich, diese konkrete Persönlichkeit, ich bin frei in meinem Wollen, ich kann sozusagen wollen, was ich will.

Aber durch diese Modifikation der Theorie werden die Schwierigkeiten, in welche uns die Behauptung der Wahlfreiheit unseres Willens verwickeln, eher größer als geringer.

Wenn man sagt: „ich will“, so wird man doch jedenfalls das Subjekt „ich“ mit dem Prädikate „will“ in einen ursachlichen oder zum wenigsten in einen sachlichen, aber nicht bloß in einen logischen oder grammatikalischen Zusammenhang bringen wollen; d. h. drückt das Prädikat „will“ wirklich eine Thätigkeit des Subjektes „ich“ aus, so wird man zugeben müssen, daß die Prädikatsthätigkeit irgendwie das Gepräge des thätigen Subjekts tragen muß. Sogar in einer maschinenartigen Thätigkeit, welche übrigens im ganzen natürlich nicht unter die hierher gehörige Gattung des Handelns fällt, da sich's hier um Akte des freien Willens, d. h. um persönliche Akte handelt, läßt sich oft doch wenigstens für einen feinen Beobachter das Gepräge des thätigen Subjekts nachweisen, jedenfalls notwendig immer bis zu der Grenze, bis zu welcher das Subjekt als solches und nicht auch schon als Maschine thätig war.

Wer ist denn nun dieses Ich, das da will? So fragen wir, damit wir das Gepräge desselben in den einzelnen Willensakten sowie in dem gesamten Wollen dieses Ichs wiederfinden können.

Das Ich ist ein Individuum und zwar neben vielen anderen Individuen, doch so, daß es sich von allen anderen in seiner Art unterscheidet. Jedes Individuum ist ein Unikum, keins ist von ihnen nur Exemplar. Daraus folgt, daß das Ich außer seiner Ichheit, die es gleicherweise hat wie alle die anderen Ichs, noch etwas anderes an sich haben muß, und gerade dieses Andere, mit welchem das Ich abgesehen von seiner Ichheit selbst behaftet ist, muß dasjenige sein, wodurch jedes Ich ein anderes ist als alle die anderen Ichs. Dieses Andere, was das Ich neben der Ichheit selbst noch besitzen muß, um ein individuelles Ich zu sein, kann also nicht etwa in Allgemeinheiten bestehen, in Eigenschaften, die sämtlichen Ichs zukommen, sondern es muß in individuellen Eigenschaften bestehen, die sich eben in dieser bestimmten Weise und Zusammensetzung nur bei diesem einen Ich vorfinden. Die individuellen Eigenschaften aber, durch welche jedes Ich in seiner besonderen Eigentümlichkeit von den anderen Ichs unterschieden ist, sind die angeborenen Anlagen des Gemüts oder Gefühls, des Intellekts, des Willens, durch deren Verschiedenartigkeit sowie mannigfaltige Kombination die Ichs zu individuell ausgeprägten Persönlichkeiten werden.

Es ist für unsere gegenwärtige Frage von keinem Belang, inwieweit diese Anlagen erst durch das Leben selbst zum Vorschein gebracht und ausgebildet werden, es ist genug, zu konstatieren, daß ein jedes Ich von Natur so besonders geartet ist, sei es nun in sehr kräftigem oder in sehr mattem Grade.

Dieses so geartete Ich nun will. Nach dem, was wir oben über das Verhältnis des Subjekts zum Prädikat gesagt haben, ist klar, daß die Willensäußerungen der einzelnen verschiedenen Ichs nicht ganz gleich sein können, sondern da die Ichs selbst verschieden sind, werden und müssen auch ihre Bethätigungen im Wollen verschieden sein, weil die Prädikatsthätigkeit eben das Gepräge des thätigen Subjekts tragen muß. Diese notwendige Verschiedenheit der Willensthätigkeit, welche freilich in einzelnen Fällen auch sehr gering und kaum oder nicht bemerkbar sein kann, wird sich teils zeigen in der Art, *wie* der Wille will, ob bedächtig oder unüberlegt, ob entschlossen oder zögernd, ob schnell oder langsam, ob heftig

oder schwächlich, mit allen den unzählbaren Abstufungen zwischen diesen Gegensätzen, denen leicht noch manche andere könnten hinzugefügt werden; teils wird sie sich zeigen in dem, was der Wille will, in den Gegenständen, auf welche sich das Wollen richtet.

So spiegelt sich in der Art und dem Objekt des Wollens das Wesen des jedesmaligen Ichs, und nur, wenn dies der Fall ist, kann man wirklich sagen: „ich will“.

Wenn aber das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Wollen ein solches ist, was ist dann aus der zu verteidigenden Wahlfreiheit des Willens geworden?

Das Wollen als Prädikat trägt das Gepräge des Ichs, als des Subjektes; was heißt das anders als: das Wollen ist bestimmt durch das Wesen des Ichs? Und da nun das Wesen des Ichs ein in gewisse Schranken einer besonderen Individualität eingeschlossenes ist, so müssen wir sagen, daß auch das Wollen dieses Ichs sich in diesen selben engeren oder weiteren Grenzen bewegen muß, daß es über diese Grenzen nicht hinaus kann, ja daß es auch innerhalb dieser Grenzen jedesmal den Gang nehmen muß, welcher ihm durch die gerade ins Gewicht fallenden Eigentümlichkeiten des wollenden Subjekts vorgeschrieben wird.

Kommen nun die Willensakte so zustande, so kann man allerdings noch keineswegs von Zwang oder Knechtschaft des Willens reden, denn der Wille ist ja nicht etwas dem Ich-Subjekt an sich Fremdes, welches nur zu gehorsamem Dienst an dasselbe gefesselt wäre, sondern er gehört selbst diesem Ich seinem Wesen nach zu, ist eine selbsteigene Äußerung dieses Ichs, so daß gerade, wenn das Ich will, das Wollen als ein freies zu betrachten ist, weil in solchem Falle das Wollen von nichts anderem beeinflußt ist als von dem, was demselben Ich wesentlich zugehört, dem auch dieses Wollen wesentlich eigentümlich ist.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die gefundene Anschauung nach dieser positiven Seite hin weiter zu entwickeln, hier ist nur das hervorzuheben, daß unter solchen Umständen von der sogenannten Wahlfreiheit des Willens freilich nicht mehr die Rede sein kann, denn die unbedingt und unbeschränkt sein sollende Wahl des Willens ist ja nun wesentlich bedingt und beschränkt durch die

individuellen Eigentümlichkeiten des wollenden Ichs, das heißt aber so viel als: sie ist aufgehoben, und der Wille muß so wollen, oder sagen wir besser, um mit diesem „muß“ auch den leisesten Schein eines Zwanges zu vermeiden, er will natürlich so, wie es das individuelle Wesen des Ichs mit sich bringt, nicht aber wie es ein unbestimmtes Belieben des Ichs sich selbst unabhängig von jener Individualität vorschreibt.

Wir sehen, wenn wir im Gegensatz zu dem unabhängig und selbständig in unserm Geiste vorhandenen Willensvermögen das Ich in seiner Individualität zum Träger des Willens machen, so fahren wir mit der Verteidigung der Wahlfreiheit des Willens um nichts besser, sondern müssen es erleben, daß sie uns dann erst recht sozusagen unter den Händen zerrinnt.

Jedoch ein Einwurf könnte noch gemacht werden. Man könnte sagen, hier sei der Begriff des Ichs zu weit gefaßt. Dasjenige, was hier ausgeführt ist als dem Wollen sein Gepräge aufdrückend, nämlich die natürlichen im Laufe der Lebenszeit mehr oder minder ausgebildeten Anlagen des Gemütes, des Intellekts, des Charakters, das gehöre doch nicht zu dem eigentlichen Ich. Das zeige sich auch schon darin, daß wir ja unser Ich, unser Selbstbewußtsein, das eigentliche alles tragende Zentrum unserer Persönlichkeit sehr bestimmt und genau unterscheiden von dem, was sich gleichsam als Kreisfläche um dieses Zentrum herumlegt, und dazu gehören auch alle die Eigenheiten unseres Herzens, unseres Erkenntnisvermögens, unseres ganzen sonstigen Habitus, wie sie entweder aus jenen anfänglichen Anlagen sich entwickelt haben, oder noch diese selbst sind. Wir wissen sehr wohl zu unterscheiden einerseits zwischen der Weichherzigkeit oder Unempfindlichkeit, die wir besitzen, zwischen dem Scharfsinn oder Stumpfsinn, den wir besitzen, zwischen der Entschlossenheit oder Zaghaftigkeit, die wir besitzen, um nur einige Eigenschaften zu nennen, welche für die Gestaltung des Wollens von Wichtigkeit sein könnten; und anderseits zwischen dem Ich, welches wir nicht besitzen, sondern sind. Dieses eigentliche Ich steht hinter dem allen, und dieses ist nun eben gerade der Wille selbst, er ist der eigentliche Mittelpunkt unserer Persönlichkeit, ja unsere Persönlichkeit selbst; und indem ich sage: „ich will“, drücke

ich eben gerade aus, daß meine Willensentscheidung von diesem persönlichen Zentrum meines Wesens ausgeht und darum unbeeinträchtigt ist in ihrer Freiheit auch durch das, was das Ich sonst an individuellen Eigenheiten und Bestimmtheiten besitzt.

Wenn wir auf diese Ansicht eingehen, so treten wir damit in die Erörterung ein, die wir oben vorläufig noch zurückgestellt hatten, als wir davon sprachen, daß man in dem Willen dasjenige sehen könne, was im Unterschied von den objektiven Realitäten unseres Geistes unsere Persönlichkeit ausmacht. Dort ergab sich diese Anschauung aus dem Streben nach Vermeidung des Vorwurfs, als müsse unsere Persönlichkeit selbst teilbar sein; hier sind wir auf dieselbe Anschauung geführt durch die Schwierigkeit, bei der Zusammenfassung des Willens mit den individuellen Eigentümlichkeiten des Ichs die Wahlfreiheit unserer Willensentscheidungen festzuhalten.

In welches Verhältnis stellt sich nun der Wille auf diesem von zwei Seiten sich empfehlenden Standpunkt?

Man wird das Verhältnis zwischen dem Willen und dem sonstigen Inhalte des Bewußtseins, oder des gesamten Geisteslebens so bestimmen müssen, daß man sagt: allerdings haben sämtliche individuelle Eigenschaften der Persönlichkeit auch für die Entscheidungen des Willens eine gewisse Bedeutung, allerdings üben sie auf dieselben einen gewissen Einfluß und sind in gewisser Weise Beweggründe für den Willen; aber sie sind das auch nur bis zu einem gewissen Grade, und inmitten aller dieser Beweggründe bewahrt sich doch der Wille oder vielmehr das wollende Ich auch noch seine Freiheit und läßt diese in seinen Entschlüssen wirken, allerdings mit Rücksicht auf jene Motive, aber ohne durch dieselben durchaus bestimmt zu werden, so daß man entschieden berechtigt ist, von einer Wahlfreiheit des Menschen in seinem Wollen und Handeln zu reden.

Dieses ist vielleicht die geschickteste und gebildetste Art, die Wahlfreiheit des Willens zu verteidigen, aber auch sie hält der genaueren Prüfung nicht stand.

Die einzelnen Willensentscheidungen kommen nach dieser Theorie zustande durch einen gewissen Konkursus, welcher gebildet wird

einerseits durch die als Beweggründe wirkenden Eigenheiten des individuellen Ichs und anderseits durch die Willensfreiheit dieses selben Ichs. Ein derartiger Konkursus aber ist nicht möglich.

Ein Konkursus liegt überall da vor, wo sich zwei oder mehrere Gründe zu einer Folge, oder zwei oder mehrere Ursachen zu einer Wirkung vereinigen. Daraus kann man die Frage beantworten, welcher Art Konkursus möglich, denkbar sind, welcher Art nicht. Nämlich nur ein solcher Konkursus ist möglich, welcher von Ursachen resp. Gründen gebildet wird, die sich ihrer Natur nach zu einer Wirkung resp. Folge vereinigen können; von anderen Ursachen oder Gründen kann in keinem Falle ein Konkursus gebildet werden. Das klingt sehr nichtssagend, ist aber für unsere gegenwärtige Untersuchung von der größten Bedeutung.

Was für Ursachen oder Gründe sind nun ihrer Natur nach mit einander vereinbar?

Abgesehen von dem Fall ihrer Gleichheit, in welchen eben nur eine Vervielfachung der sonst einfachen Wirkung eintritt, können sie unter einander sehr verschiedener Art sein, z. B. Sonne und Regen können einen Konkursus bilden, um als gemeinsames Resultat das Gedeihen der Pflanze hervorzubringen; Klugheit und Stärke können einen Konkursus bilden, um als gemeinsames Resultat die Überwindung des Gegners herbeizuführen; Genuß und Bewegung können einen Konkursus bilden, um als gemeinsames Resultat die Gesundheit des Leibes zu veranlassen u. s. w. Und nicht bloß sehr unter einander verschieden dürfen die zu einem wirksamen Konkursus zu vereinigenden Dinge sein, sondern sogar einander diametral entgegengesetzt. So können Schwarz und Weiß einen das Graue hervorbringenden Konkursus, Licht und Finsternis einen die Dämmerung hervorbringenden Konkursus, Liebe und Haß einen die Gleichgültigkeit hervorbringenden Konkursus, wie überhaupt zwei einander gerade entgegengesetzte Strebungen einen die Ruhe hervorbringenden Konkursus bilden. Aber einen Gegensatz giebt es doch, dessen Glieder sich unter keinen Umständen zu einem Konkursus mit einander vereinigen können, nämlich der sogenannte kontradiktorische Gegensatz. Kontradiktorisch entgegengesetzte Dinge können sich darum nicht in einer und derselben Wirkung zusammenfinden, weil es

zwischen ihnen gar keine andere Vermittelung giebt als das absolute Nichts.

Es ist klar, daß ein Konkursus, wenn es sich um entgegengesetzte Potenzen handelt, immer nur dadurch zustande kommen kann, daß jede der beiden konkurrierenden Potenzen unter der Einwirkung der andern etwas von ihrer Eigenart aufgiebt, wenn wir so sagen wollen, ihre Schärfen mildert, d. h. die Eigenheiten, welche der gerade konkurrierenden Potenz gegenüber als solche erscheinen, und daß auf diese Weise ein Neues, Drittes entsteht, an welchem beide Potenzen einen dem Grade ihrer Kraftwirkung entsprechenden Anteil haben. Dieses neue Dritte kann nun entweder gänzlich außerhalb der beiden ursprünglich gegebenen Potenzen liegen, wie z. B. das Graue, welches durch die Konkurrenz von schwarz und weiß hervorgebracht ist, mit keinem Teile seines Begriffsumfanges in den beiden Begriffen des Schwarzen und des Weißen zu finden ist, es nimmt ein Gebiet ein, welches zwischen beiden in der Mitte liegt, doch so, daß es an keinem von beiden einen Teil hat.

Diesen Fall wird man für einen etwaigen Konkursus kontradiktorisch entgegengesetzter Potenzen ohne weiteres als unmöglich erkennen, da es ja zwischen den Gliedern eines kontradiktorischen Gegensatzes seinem Begriff nach kein drittes Gebiet geben kann, in welchem irgendetwas sein Wesen zu haben vermöchte.

Das andere Verhältnis, in welchem sich das durch einen Konkursus verschiedener, irgendwie entgegengesetzter Potenzen hervorgebrachte Dritte befinden kann, liegt vor, wenn dieses Dritte nicht gänzlich außerhalb der beiden ursprünglichen Potenzen liegt, sondern teilweise innerhalb derselben, wie z. B. das Maultier, welches aus dem Konkursus von Pferd und Esel hervorgegangen ist, als Pferdesprößling einige Eigenschaften mit den Pferden gemein hat und durch diese Eigenschaften in den Begriffskreis der Pferde hineingehört; zugleich aber als Eselssprößling einige Eigenschaften auch mit den Eseln gemein hat und durch diese Eigenschaften auch in den Begriffskreis der Esel hineingehört. Hier also schieben sich gleichsam die beiden konkurrierenden Elemente teilweise ineinander und bilden durch ihren Konkursus ein Gebiet, welches beiden Begriffskreisen gemeinsam ist, ohne eins von den beiden ganz auszumachen.

Dieser zweite Fall, neben welchem kein dritter weiter denkbar ist, verträgt sich aber ebenso wenig mit dem Wesen des kontradiktorischen Gegensatzes, denn da die Glieder eines solchen Gegensatzes einander gänzlich ausschließen, können sie sich nicht zugleich teilweise gegenseitig einschließen.

Demnach ist keine Art des Konkursus zwischen kontradiktorisch entgegengesetzten Dingen möglich, und wenn irgendetwas bei einer solchen Zusammenwirkung herauskommen soll, so kann es nach dem Wesen des kontradiktorischen Gegensatzes nur das sein, daß der eine Teil des Gegensatzes den andern völlig aufhebt und ganz allein übrig bleibt, weil es eben weder etwas Mittleres zwischen beiden giebt, noch auch etwas beiden Gemeinsames. Ist aber von dem andern Teil in dem Resultat keine Spur zu finden, so kann man auch nicht von einem Konkursus reden, durch welchen dies Resultat herbeigeführt worden wäre.

Es ist nun leicht zu zeigen, daß die Wahlfreiheit des Willens der Begründung desselben durch Motive auf dem bezüglichen Gebiete kontradiktorisch entgegengesetzt ist, d. h. daß es zwischen beiden Begriffen keine Vermittelung giebt, daß beide sich gegenseitig in ihrem vollen Umfange aufheben, daß sie also auch nicht zusammenwirken können, ohne daß die eine die andere gänzlich vernichten würde.

Um das kontradiktorische Wesen des Gegensatzes zwischen Wahlfreiheit des Willens und Begründung desselben durch Motive zu erkennen, ist es erforderlich, festzuhalten, daß es das Gebiet des Handelns ist, auf dem beide Begriffe ihr Feld haben. Nun, wissen wir, besteht das Wesen des kontradiktorischen Gegensatzes darin, daß der Begriff des einen Teiles des Gegensatzes gebildet wird lediglich durch die Verneinung des andern Teiles, und ebenso auch der Begriff des andern Teiles des Gegensatzes lediglich durch die Verneinung des ersten Teiles. Machen wir demnach die Probe mit den beiden Begriffen, um die sich's hier handelt!

„Ich handle“, durch diese Aussage wird im allgemeinen das Gebiet bestimmt, auf welchem sich beide Begriffe der Wahlfreiheit und der Begründung durch Motive bewegen, es ist das Gebiet der Willensthätigkeit. Nehmen wir nur den ersten Begriff, also: „ich

handle wahlfrei", und verneinen wir denselben, also: „ich handle nicht wahlfrei"; was heißt das, wenn wir die Verneinung eben nur dem Begriffe „wahlfrei", aber nicht dem des Handelns, der Willensthätigkeit zukommen lassen? Es heißt nichts anderes, als: ich handle nach Motiven, denn wenn ich der Thätigkeit meines Willens die Wahlfreiheit abspreche, ohne aber sie selbst zu verneinen, so behaupte ich damit unmittelbar die Begründung des Willens durch Motive, weil es eben für die Thätigkeit des Willens eine dritte Möglichkeit nicht giebt. Also die bloße Negation der Wahlfreiheit ist identisch mit der Begründung durch Motive, die bloße Negation des einen Teils deckt sich mit der Position des andern.

Ganz dasselbe ergiebt sich natürlich, wenn wir ausgehen von dem andern Begriff, von der Begründung durch Motive, wenn wir also zunächst sagen: „ich handle nach Motiven", dann diesen Begriff verneinen, also sagen: „ich handle nicht nach Motiven". Was heißt dies, wenn wir wiederum die Verneinung eben nur dem Begriff der Begründung durch Motive, aber nicht dem des Handelns, der Willensthätigkeit zukommen lassen? Es kann gar nichts anderes heißen, als: ich handle wahlfrei, denn wenn ich der Thätigkeit meines Willens die Begründung durch Motive abspreche, ohne aber sie selbst zu verneinen, so behaupte ich damit unmittelbar die Wahlfreiheit des Willens, weil es eben für die Thätigkeit des Willens eine dritte Möglichkeit nicht giebt. Also die bloße Negation der Begründung durch Motive ist identisch mit der Wahlfreiheit, die Negation des einen Teiles deckt sich mit der Position des andern.

Daraus folgt, daß diese Begriffe, Wahlfreiheit des Willens und Begründung desselben durch Motive, auf ihrem Gebiete einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind. Also: ich handle nach Wahlfreiheit, das heißt eben: ich handle nicht nach Motiven, und umgekehrt: ich handle nach Motiven, das heißt eben: ich handle nicht nach Wahlfreiheit. Das sind je zwei ebenso identische Urteile, wie schwarz und nicht nicht-schwarz identische Begriffe sind.

Es hat also keinen Sinn, zu sagen: „ich gebe dies Almosen aus Mitleid und zugleich nach meiner Wahlfreiheit", denn eins hebt das

andere auf; wenn ich sage: „ich gebe dies Almosen aus Mitleid“, so ist damit zugleich ausgesprochen, daß ich es nicht nach meiner Wahlfreiheit gebe, denn die Wahlfreiheit würde dem Mitleid nach unserer obigen Erörterung jede motivierende Bedeutung nehmen, da sie sich mit dem Motiv als ihrem kontradiktorischen Gegensatz nicht verträgt; und anderseits, wenn ich sage: ich gebe dies Almosen nach meiner Wahlfreiheit, so ist damit zugleich ausgesprochen, daß ich es nicht aus Mitleid gebe, denn das Mitleid als Motiv würde der Wahlfreiheit jede Bedeutung nehmen, da sich das Motiv mit der Wahlfreiheit als seinem kontradiktorischen Gegensatze nicht verträgt.

So ist denn also eine durch irgendwelche Beweggründe als solche irgendwie bedingte Wahlfreiheit etwas Undenkbares, ebenso wie auch eine durch irgendwelche Wahlfreiheit als solche irgendwie bedingte Mitwirkung durch Beweggründe. Es liegt eben in dieser Verbindung von Wahlfreiheit und Motivierung eine contradictio in adjecto, nicht geringer, nicht erträglicher als die, wenn ich rede von einem viereckigen Dreieck, und wie ein Kreis durch die geringste Ausbuchtung seiner Kreislinie aufhört, ein Kreis zu sein, so hört demnach auch die Wahlfreiheit des Willens durch die geringste Beimischung einer anderweitigen Motivierung auf, Wahlfreiheit zu sein.

Ist nun um der dargelegten Gründe willen die Annahme eines Konkursus von Wahlfreiheit und Beweggründen unstatthaft, so darf man den Widersprüchen eines solchen Konkursus doch auch nicht dadurch ausweichen, daß man den individuellen Eigenheiten des Geistes und dem, was sich gerade in dem Bewußtsein vorfindet, die eigentlich motivierende Kraft und Bedeutung wieder nimmt und dieselbe wieder ausschließlich auf die Wahlfreiheit des Willens selbst zurücküberträgt. Wir würden ja damit nur wieder zurücktreten auf einen Standpunkt, den wir schon genötigt waren zu verlassen, wir würden wieder behaupten müssen, daß der Wille als ein absolutes, selbständiges, unbeschränktes Vermögen über dem sonstigen Inhalt unseres geistigen Lebens und Bewußtseins frei schwebt, schaltet und waltet, woraus sich die Konsequenzen ergeben, welche wir oben schon zurückgewiesen haben; denn wenn man einwenden wollte, daß nun doch dieses Vermögen nicht wie vorher

als ein isoliertes, sondern als ein an das Ich geknüpftes zu denken sei, so würde man doch nicht einsehen können, welchen Regulator dieses pure Vermögen von dem Ich, dem es anhaftet, hernehmen sollte, da das Ich doch von allen den Eigenheiten, welche das Individuelle der Persönlichkeit ausmachen, abgetrennt ist und nur das Bewußtsein als ihm selbst zugehörig zurückbehalten hat. Da wir aber das Bewußtsein in diesem Falle als ein rein formales aufzufassen haben, so muß dasselbe für die Wirkungsart des Willensvermögens völlig irrelevant sein. Irgendwie von Bedeutung für die Wirkungsart des Wollens kann ja das Bewußtsein immer nur dadurch werden, daß es seinem eigenen Inhalte den Zugang verschafft zu der Werkstatt des Willens, um da mitwirken zu können. Dieses letztere aber dürfen, wie wir gesehen haben, diejenigen nicht zugeben, welche für die Wahlfreiheit des Willens eintreten wollen, weil auch durch die geringste Mitwirkung von Motiven die Wahlfreiheit des Willens nicht bloß gehindert und gestört, sondern völlig aufgehoben würde.

So sehen wir uns denn auf allen Seiten von psychologischen Unmöglichkeiten umringt, die es uns auf keine Weise gestatten, an der Theorie von der sogenannten Wahlfreiheit unseres Willens festzuhalten.

Aber spricht nicht doch das Zeugnis der thatsächlichen Erfahrung, auf welches man sich zugunsten der Wahlfreiheit beruft, lauter und mächtiger, als alle psychologischen Deduktionen? Muß man nicht trotzdem an der besagten Theorie festhalten, so lange die tägliche Erfahrung so bestimmt für dieselbe eintritt?

Nun, wem sich infolge der bisherigen Erörterungen diese für die Wahlfreiheit des Willens, wir können nur sagen scheinbar eintretende Erfahrung noch nicht in ihrer Oberflächlichkeit enthüllt hat, dem wollen wir nunmehr auch auf dieses so sehr betonte Gebiet der Erfahrung folgen. Wir dürfen das getrost, denn auch hier giebt es Thatsachen, welche mit der Theorie von der Wahlfreiheit des Willens nicht zu vereinigen sind; und ich weiß nicht, ob man sich dem Zeugnis dieser Thatsachen ebenso leicht wird entziehen können, wie dem, welches die Erfahrung zugunsten der Wahlfreiheit abzulegen scheint.

Schon oben mußten wir die Erfahrung, welche so ohne weiteres zum Beweise der Wahlfreiheit des menschlichen Willens ins Feld geführt wird, als eine oberflächliche bezeichnen. Freilich hat man, wenn man etwas will, das Gefühl oder das Bewußtsein, in seinem Entschlusse frei zu sein; aber wenn man dies Gefühl und Bewußtsein genauer prüft, so wird man in demselben doch nur das Zeugnis finden für eine solche Freiheit, welche allerdings die Vorstellung des äußeren Zwanges, aber keineswegs eine strikte Motivierung durch Beweggründe ausschließt, sondern die letztere vielmehr einschließt. Solche Freiheit ist aber, wie wir gesehen haben, keine Wahlfreiheit mehr, welche den Anspruch erhebt, über die ganze Summe der sogenannten Beweggründe frei verfügen zu können.

So oft wir nämlich etwas wollen, im wahren Sinne des Wortes, so oft werden wir uns auch des Grundes oder der Gründe bewußt sein, oder wenigstens leicht bewußt werden können, welche uns zu diesem Wollen bestimmt haben. Ja nur das Wollen, welches aus klar bewußten Gründen hervorgeht, hat Anspruch auf den Namen eines ordentlichen, vernünftigen Wollens, während dasjenige Wollen, bei welchem sich der Wollende der Gründe des Wollens nicht bewußt ist und werden kann, entweder sich dem tierischen Instinkte nähert und gar mit demselben identisch ist, also unter die Sphäre des Wollens hinabsinkt; oder auf den Drang des Genies, auf eine höhere Inspiration zurückzuführen ist, also sich über die Sphäre des menschlichen Wollens erhebt. In beiden Fällen aber ist es kein eigentliches Wollen mehr.

Aber die Erfahrung legt noch viel bestimmteres und kräftigeres Zeugnis dafür ab, daß der Mensch nicht einen Willen hat, welcher ein selbständiges, wahlfreies Regiment in dem Leben des Geistes führte, sondern einen solchen, welcher zu diesem Geistesleben in dem Verhältnis einer Abhängigkeitsverbindung steht. Dies Zeugnis liefert die Thatsache, daß es Charaktere giebt, ja daß alle Menschen in gewissem Sinne Charaktere sind und es im Laufe ihres Lebens immer mehr werden.

Wir brauchen das Wort Charakter hier nicht in seinem spezifischen Sinne zu nehmen, in welchem es auf einzelne ganz besonders

geartete Menschen angewandt wird, sondern um das Zeugnis dieser Thatsache ein ganz allgemeines sein zu lassen, wollen wir auch das Wort Charakter in seiner allgemeinen, auf alle Menschen anzuwendenden Bedeutung nehmen. Was verstehen wir unter Charakter in diesem Sinn?

Wenn wir nur eine rein formale Erklärung des Begriffs geben wollen, so verstehen wir darunter eine bestimmte Richtung und Artung des Willens, welche entweder schon von Natur in einer gewissen Ausprägung vorhanden ist, oder sich erst im Laufe des Lebens mehr oder weniger ausprägt. Jedenfalls gehört das zu den charakteristischen Merkmalen eines Charakters, welcher Art er auch sein mag, daß seine Willensthätigkeiten wenigstens in gewissen Beziehungen eine auffallende Gleichmäßigkeit zeigen.

Wir können diese Thatsache gewiß nicht dadurch erklären, daß wir sagen, diese Gleichmäßigkeit der einzelnen Willensthätigkeiten in ihrer Richtung und Art sei nur Gewohnheit, welche die Wahlfreiheit des Willens selbst nicht alteriere; die Wahlfreiheit des Willens liebe es nun einmal, sich so zu entscheiden; denn der Begriff der Gewohnheit ist, wenn er streng genommen wird, auf die Wahlfreiheit in keiner Weise anwendbar, diese beiden Begriffe sträuben sich absolut gegen einander, und wir können uns diese Erklärung für die so auffallende Gleichmäßigkeit in der Willensthätigkeit eines Individuums, wie sie bekanntermaßen von den alten Pelagianern aufgestellt wurde, nur erklären als eine verzweifelte Ausflucht, durch welche man sich dem fatalen Zugeständnisse entziehen wollte, daß jene Gleichmäßigkeit der Willensthätigkeit von dem Prinzip der Wahlfreiheit aus unerklärlich sei.

Wenn wir von Gewohnheit reden, so teilen wir derselben immer auch eine gewisse Macht, einen gewissen Einfluß zu, durch welchen sie sich als Gewohnheit erhält. Indem wir gewohnheitsmäßig handeln, sind wir uns entweder dieser Macht der Gewohnheit bewußt, wie wir dieses Bewußtsein bei gewissen Thätigkeiten hin und wieder auch unverholen aussprechen, indem wir sagen: „ich thue dies und das, ich wünsche dies und das, weil ich's nun einmal so gewohnt bin". In diesem Falle wollen wir wohl, aber wir stellen uns doch mit unserm Willen ausdrücklich unter

die Macht der Gewohnheit, wollen also nicht gemäß einer absoluten Wahlfreiheit. Oder wir sind uns der Macht der uns dirigierenden Gewohnheit nicht bewußt, wie auf dem Gebiete der sogenannten Angewohnheiten, denen wir, wenn wir sie einmal angenommen haben, für die einzelnen Fälle ihres Erscheinens das Prädikat „unwillkürlich" geben müssen. Wenn wir nun in diesen sogenannten Angewohnheiten die eigentliche Sphäre des gewohnheitsmäßigen Handelns haben, so sagt uns schon das Wort „unwillkürlich", welches auf solches Thun anzuwenden ist, daß wir hier überhaupt nicht mehr von eigentlicher, d. h. bewußter Willensthätigkeit reden können.

Wollen wir dagegen dem Willen das Bewußtsein von der Gewohnheit, nach der er handelt, belassen und ihn dennoch der Macht der Gewohnheit völlig frei und unabhängig gegenüberstellen, so würden wir damit zugleich die Gewohnheit als Erklärungsgrund für die Gleichmäßigkeit der einzelnen Willensakte aufheben, denn dann stünde ja der wahlfreie Wille dieser Gewohnheit genau ebenso gegenüber wie dem gesamten übrigen Inhalt des Geisteslebens, und er würde demgemäß jeden Augenblick imstande sein müssen, die vorhandene Gewohnheit beliebig und mühelos zu durchbrechen, und man würde nicht einsehen können, warum er das nicht thäte. Die Gleichmäßigkeit der einzelnen Willensthätigkeiten hätte gar keinen Bestand, und das, was wir Charakter nennen, hätte aufgehört zu sein. Jedenfalls würde man in der Gewohnheit den Erklärungsgrund für diese Gleichmäßigkeit nicht finden können, sondern lediglich in dem Belieben des Willens, welches jeden Augenblick wechseln kann, das heißt aber auf einen wirklichen Erklärungsgrund für diese Erscheinung verzichten.

Geradezu sinnlos aber wäre es, wenn man die Gleichmäßigkeit der Willensthätigkeit nur auf den Zufall zurückführen wollte, denn das zufällige Geschehen widerspricht dem willensmäßigen Geschehen, besonders der Gleichmäßigkeit desselben so schnurstracks, daß beides unter keinen Umständen vereinigt werden kann, so daß also durch die Behauptung, die Willensentscheidung sei zufällig so ausgefallen, wie sie geworden ist, das Wesen der Willensthätigkeit vollends vernichtet würde.

Außerdem würde die Berufung auf den Zufall identisch sein mit einer einfachen Leugnung der Thatsache des Charakters, denn in dem Begriff des Charakters liegt es doch wohl, daß in der Gleichmäßigkeit der Willensthätigkeit ein Zusammenhang waltet, denn erst die Voraussetzung eines solchen Zusammenhanges veranlaßt mich zu der zusammenfassenden Bezeichnung eines Charakters. Diesen Zusammenhang aber, den ich schon in der Bezeichnung eines Charakters voraussetze, würde ich durch die Berufung auf Zufälligkeit leugnen, denn Zufälligkeit ist das Gegenteil von Zusammenhang.

Wenn sich also die Erklärung des Charakters durch Zufall als völlige Absurdität erweist, so dürfen wir's nicht übersehen, daß auch die Erklärung jener Thatsache durch Gewohnheit auf eben diese Absurdität hinausläuft, denn wenn man bei der Behauptung der Wahlfreiheit auch der Macht der Gewohnheit gegenüber die Gleichmäßigkeit der Willensentscheidungen, wie wir sahen, im Grunde nicht zurückführen kann auf die Gewohnheit selbst, sondern eben nur auf das freie Belieben des Willens, welches doch auch der Gewohnheit gegenüber jeden Augenblick wechseln kann; kommt's da nicht auf einen bloßen Zufall hinaus, daß dieses gänzlich freie Belieben immer wieder zu der Gewohnheit zurückkehrt, die doch keine Gewohnheit ist, weil sie gar keinen bestimmenden Einfluß haben soll?

Daß nun in der That die Gleichmäßigkeit der Willensthätigkeit weder durch bloßen Zufall, noch auch durch Gewohnheit erklärt und begründet werden kann, das beweist, auch abgesehen von unseren theoretischen Gründen dagegen, eine weitere Thatsache, durch welche wir auf den allein richtigen Grund jener merkwürdigen Erscheinung hingeführt werden.

Ich meine die Thatsache, daß man nach dem Charakter eines Menschen seine Willensthätigkeit nach Art und Richtung im voraus konstruieren kann.

Man kann im voraus sagen, wie ein Mensch, dessen Charakter man kennt, unter so und so bewandten Umständen handeln wird. Das geschieht im alltäglichen Leben zu häufig, als daß es nötig wäre, diese Behauptung noch durch irgendetwas näher zu stützen

und zu erweisen, es ist eine einfache, unbestreitbare Erfahrungs-thatsache, daß es so ist. Diese Erfahrungsthatsache ist aber ein deutlicher Beweis dafür, daß die Willensthätigkeit nicht von einer unberechenbaren Wahlfreiheit des Willens abhängt, sondern vielmehr von dem so und so bestimmt gearteten Charakter des wollenden Subjekts.

Jedoch um den Vorwurf einer oberflächlichen Benutzung der Erfahrung zu unserm Zwecke fernzuhalten, wollen wir es zugeben, daß sich solche Voraussagungen über das, was etwa ein Freund unter diesen oder jenen Verhältnissen thun werde, auch sehr häufig als irrtümliche erweisen, indem es sich zeigt, daß der betreffende Freund in Wirklichkeit anders handelt. Es könnte danach scheinen, als stehe es mit diesen psychologischen Voraussagungen nicht viel anders, denn mit so vielen anderen Prophezeiungen, als da sind Wetter-, Schicksals- und ähnliche Wahrsagungen, von denen es feststeht, daß sie durch nichts anderes zur Wirklichkeit werden können als durch einen Zufall. Daß es aber mit jenen psychologischen Vorausbestimmungen doch etwas anders steht als mit diesen Wahrsagereien, wird wohl niemand im Ernst leugnen wollen. In der That, es steht ganz anders mit ihnen.

Wenn nämlich eine psychologische Voraussagung über das, was jemand unter diesen oder jenen Umständen thun wird, sich durch die nachfolgende Wirklichkeit als ein Irrtum erweist, so ist das nur ein Beweis dafür, daß der Vorhersager, falls er die obwaltenden Umstände genau gekannt hat, eine nur mangelhafte Kenntnis von dem Charakter des Handelnden gehabt hat. Je genauer seine Kenntnis in diesem Punkte ist, desto unfehlbarer werden auch seine psychologischen Voraussagungen sein; und daß auch bei den allerintimsten Bekanntschaften Irrtümer und getäuschte Erwartungen in dieser Beziehung vorkommen, das kann zwar nicht geleugnet werden, liegt aber nicht daran, daß bei allem dem, was etwa den Willen motivieren könnte, doch noch der Wille selbst als etwas in letzter Instanz Unberechenbares, d. h. Wahlfreies zurückbleibt, sondern es liegt lediglich daran, daß auch der intimsten Bekanntschaft mit dem Charakter eines andern Menschen immer noch etwas fehlen wird, um durchaus vollständig zu sein. Das Herz ist ein trotziges

und verzagtes Ding, wer kann es ergründen! Der Prophet Jeremias ist der Meinung, und er hat recht damit, daß Gott der Herr allein das könne.

Aus dieser immerwährenden Mangelhaftigkeit unserer Erkenntnis der anderen Menschen erklärt sich aber das vollkommen, daß derartige psychologische Voraussagungen immer etwas problematisch sind und niemals mit absoluter Gewißheit ausgesprochen werden können.

Da nun dieser Umstand, daß man den Charakter eines andern Menschen niemals bis in die scheinbar geringsten Details genau kennt, wie er an sich ja unbestreitbar ist, das eventuelle Fehlschlagen solcher psychologischen Voraussagungen ganz vollkommen erklärt, so würde es mindestens überflüssig sein, an dieser Stelle noch den wahlfreien und darum unberechenbaren Willen als Erklärungsgrund für eine bereits anderweitig vollkommen erklärte Erscheinung einzuführen. Den Beweis für etwas kann aber niemals eine überflüssige Möglichkeit, sondern immer nur eine nachgewiesene Notwendigkeit abgeben. Also wird man nicht berechtigt sein, die häufige Irrtümlichkeit psychologischer Voraussagungen als einen Beweis für das Vorhandensein einer Wahlfreiheit unseres Willens in Anspruch zu nehmen, ganz abgesehen davon, daß man durch solche Inanspruchnahme jede, auch die zutreffende psychologische Voraussagung zu einer Thorheit machen würde, die höchstens durch Zufall einmal das Richtige treffen kann.

Es sagt auch niemals ein Mensch, dessen psychologische Voraussagung über einen Bekannten sich nachher als irrtümlich herausstellt: „ja, da hat mir die Wahlfreiheit meines Bekannten einen Streich gespielt“, sondern: „das hätte ich doch nicht von ihm erwartet, da lerne ich meinen Bekannten von einer ganz neuen Seite kennen“, und er giebt damit zu, daß eben die mangelhafte Charakterkenntnis der Grund seines Irrtums war.

Aus dem Bisherigen ist es schon klar, in welcher Weise die eben besprochene Möglichkeit psychologischer Voraussagungen von einzelnen Willensentscheidungen für unsere Sache zu verwerten ist. Die Voraussagungen wären unmöglich, wenn der Wille von nichts anderem abhinge, als von der ihm selbst eigenen Wahlfreiheit,

welche ja ihrer Natur, ihrem Begriff nach unberechenbar ist; sie sind nur möglich dadurch, daß die Entscheidungen des Willens abhängig sind, ja daß sie mit innerer Notwendigkeit bedingt sind von dem im Vergleich mit einem unberechenbaren Wahlvermögen des Willens stabilen Material, welches sich in dem Wollenden, zunächst in seinem Geistesleben, und sofern auf dieses auch das leibliche Leben einwirkt, auch in diesem niederen Lebensgebiet des wollenden Subjektes vorfindet. Diese ganze Substanz des Wollenden, wenn wir so sagen dürfen, sofern sie dem Ich, dem eigentlichen Träger des Willens angehört, ist die Werkstätte des Wollens; diese ganze Substanz übt im Konzert ihrer einzelnen Seiten diese Kraft, dieses Vermögen aus, und man kann von ihr die Kraft und das Vermögen des Wollens ebensowenig trennen, als die Kraft der Schwere von dem Körper, der mit ihr auf seine Unterlage drückt.

Man wird durch diese psychologischen Thatsachen, die wir eben betrachtet haben, in der That gezwungen, zuzugestehen, daß bis zu diesem Punkte, nämlich bis zur Unablösbarkeit der Kraft und des Vermögens von der entsprechenden Substanz, eine Analogie besteht zwischen allen geistigen Vermögen und den physischen Kräften. Weil das so ist, darum kann man mit derselben Sicherheit, mit der man die Wirkungen physischer Kräfte vorausberechnet, auch die Wirkungen der geistigen Vermögen, auch die Entscheidungen des Willensvermögens voraussagen, das eine vorausgesetzt, daß man eben die geistigen Substanzen, an denen das Willensvermögen haftet, ebenso genau kennt, als die physischen Substanzen, an denen die physischen Kräfte haften. Das erstere ist freilich viel weniger möglich als das letztere.

Und erst nun, wenn man erkannt hat, daß nicht ein absolutes Wahlvermögen den Willen in seinen Entschlüssen reguliert, sondern die konkrete individuelle Substanz des wollenden Subjekts, erst nun kann man mit Recht sagen: „ich will", und nicht: „der Wille will", „ich will", sofern eben dieses Ich nicht etwa bloß das unterschiedslose Bewußtsein einer unterschiedslosen Ichheit ist, sondern das Selbstbewußtsein eines konkreten, ganz individuell und bestimmt gearteten Charakters. Nur daraus, daß es immer ein solches bestimmtes Ich ist, was da will, kann ich es erklären, daß

man die Willensentscheidungen eines Menschen mit größerer oder geringerer Sicherheit vorhersagen kann, denn ein solches Ich kann ich studieren, kann ich erforschen, kann ich kennen lernen, wenn auch, wie wir oben bemerkt haben, kaum jemals bis auf den untersten Grund; vor einem Wahlvermögen dagegen ist noch nicht einmal mein Studium irgendwie angebracht, sondern vor ihm kann ich immer nur in gänzlicher Unwissenheit stehen, um einfach abzuwarten, was da werden wird.

So spricht sich denn auch die wirkliche Erfahrung mit mächtiger Stimme gegen das Vorhandensein eines wahlfreien Willens und für das Vorhandensein eines solchen Willens aus, welcher in seinen Äußerungen abhängig ist von dem jedesmaligen Geistesleben des wollenden Subjekts.

Daß nun diese bisher von uns vertretene Wahrheit sogar der allgemein verbreiteten Auffassung vom Menschen trotz der entgegenstehenden bewußten Theorie vollkommen entspricht, das beweist die weitere Thatsache, daß es eine Erziehung des Menschen giebt.

Kein vernünftiger Mensch wird sagen wollen, daß die Erziehung etwas Unnötiges, Überflüssiges, oder gar Widersinniges sei; aber wäre sie nicht geradezu widersinnig, wenn die Willensentscheidungen des Menschen zustande kämen auf Grund eines freien Wahlvermögens des Willens?

Das Objekt der Erziehung ist die ganze geistige Persönlichkeit des Zöglings, oder wenn wir den vorher gebrauchten Ausdruck wieder aufnehmen wollen, seine geistige Substanz. Sie soll dem Ideal möglichst nahe gebracht werden, welches dem Erzieher vorschweben muß. Dasjenige, was diesem Ideal nicht entspricht, soll aus ihr entfernt oder wenigstens möglichst viel zurückgedrängt werden; dasjenige, was demselben entspricht, soll entwickelt, gestärkt, gesteigert, vervollkommnet werden, so daß das Ideal, welches in dem Geistesleben des Zöglings keimartig angelegt ist, durch einen Reinigungs- und Bereicherungsprozeß zur vollen Wahrheit und Wirklichkeit gefördert wird. Erst dann ist das Ziel der Erziehung erreicht.

Setzen wir nun den Fall, daß dies bei einem Zögling einge-

treten ist, was allerdings hier auf Erden niemals vollkommen geschieht, daß also dasjenige Ideal von ihm erreicht ist, welches in ihm angelegt war, wie ja ein jeder Mensch, da er eben ein Individuum von singulärer Art ist, auch sein singuläres Ideal haben muß, in dessen Erreichung er seines Daseins Aufgabe erfüllt; gesetzt also, dieses Ideal wäre von ihm erreicht, so würde man doch das mühsame Werk der Erziehung für gänzlich verfehlt und vergeblich ansehen müssen, wenn gerade die Willensentscheidungen des Zöglings, anstatt Zeugnis zu geben von dem, was durch die Erziehung in dem Geistesleben des Zöglings hervorgebracht worden ist, vielmehr dem allen durch ihre Richtung und Art widersprächen oder wenigstens erkennen ließen, daß sie sich nicht danach richten. Darauf aber muß man doch bei der Annahme eines wahlfreien Willens von vornherein gefaßt sein.

Oder wollte man der Erziehung, obwohl sie sich der Willensthätigkeit des Zöglings als einer wahlfreien gegenüber ohnmächtig erweist, dennoch ihren Wert belassen, so würde man genötigt sein, den einzelnen Willensäußerungen jegliche Bedeutung für die Beurteilung eines Menschen, jeglichen Anteil an dem Wert der Person selbst abzusprechen. Aber das zu thun, ist man so wenig geneigt, daß eine vernünftige Erziehung gerade auf die Willensentscheidungen des Zöglings ganz hauptsächlich einzuwirken sucht, gerade den Willen desselben hauptsächlich zu bilden sucht, dafür sorgt, daß dem Willen des Zöglings eine feste Richtung und Art gegeben werde, daß die möglichst feste und bestimmte Ausprägung eines guten Charakters erzielt werde; dies alles, weil man mit vollem Recht gerade in dem Willen des Zöglings und seiner Thätigkeit den vorzüglichsten Maßstab für den sittlichen Wert des Erzogenen zu erkennen glaubt.

Diese Aufgabe der Erziehung, auf den Willen des Zöglings einzuwirken, kann aber vernünftigerweise nur derjenige Erzieher auf sich nehmen, welcher das Vertrauen hat, daß der Wille des Zöglings sich den Motiven anschließen werde, welche durch die Erziehung und sonstige Beeinflussung in sein Geistesleben hineingebracht werden; wie der Steuermann vernünftigerweise nur dann das Steuerruder in die Hand nehmen kann, wenn er das Vertrauen hat, daß das Schiff seine Bewegungen dem Druck des

Steuerruders anschließen werde. Das Steuerruder verdankt ja seine Existenz ganz und gar diesem Vertrauen, und wie es überhaupt kein Steuerruder geben würde, wenn man dieses Vertrauen nicht haben könnte, so würde es sicherlich auch keine Erziehung geben, wenn man nicht das Vertrauen haben könnte, daß der Wille des Menschen dem Einfluß der Erziehung folgen werde. Dieses Vertrauen würde man aber nicht haben können, wenn der Wille des Zöglings im Besitze einer absoluten Wahlfreiheit wäre, denn das Wesen der Wahlfreiheit schließt die Existenz irgendeiner solchen Macht, irgendeines solchen Einflusses für den sich entscheidenden Willen gänzlich aus.

So legt denn schon die Thatsache an sich, daß es Erziehung giebt, ein gewichtiges Zeugnis gegen das Vorhandensein einer Wahlfreiheit ab. Dieses Zeugnis wird zwingend durch die fernere Thatsache, daß die Erziehung erfolgreich ist. Wir müssen hier allerdings wieder ein ähnliches Zugeständnis machen, wie bei den psychologischen Voraussagungen. Es ist nicht zu leugnen, die Erziehung arbeitet immer mit unsicherem Erfolge, häufig sogar mit recht schlimmen Resultaten; aber das liegt wiederum nicht etwa an dem Vorhandensein eines wahlfreien Willens, der für die Einflüsse der Erziehung nicht zugänglich wäre, sondern es liegt zum Teil an der Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit der Erziehung selbst, insofern es dem Erzieher fehlen kann an der rechten Erkenntnis des Ideals, welches gerade in diesem Zögling angelegt ist, oder, falls diese Erkenntnis da ist, an der rechten Tüchtigkeit, den Zögling seinem individuellen Ideal sicher entgegenzuführen. Am schlimmsten freilich ist es, wenn es dem Erzieher sowohl an jener Erkenntnis als auch an dieser Tüchtigkeit fehlt, dann kann man der Erziehung mit ziemlicher Gewißheit einen Mißerfolg voraussagen. Zum Teil aber kann dieser Mißerfolg auch daran liegen, daß die Einflüsse der Erziehung durch andere Einflüsse, denen der Zögling in seinem sonstigen Leben unterworfen ist, sei es von innen, sei es von außen, gestört oder gar vernichtet werden.

Wollte man die Mißerfolge der Erziehung nicht jenen die Einwirkung der Erziehung kontrekarrierenden Einflüssen Schuld geben, sondern auf Rechnung einer im Grunde unzugänglichen Selbständig-

keit der Willens-Wahlfreiheit setzen, so würde man in diesen Miß-erfolgen eben auch einen Beweis für die Nutzlosigkeit der Erziehung anerkennen und den Umstand, daß diese Mißerfolge nicht allgemein sind, als bloßen Zufall bezeichnen müssen; denn genau ebensowohl als die Wahlfreiheit des Willens sich den Einflüssen der Erziehung in dem einen Falle entziehen kann, kann sie es ja auch in einem andern, ja in allen anderen Fällen thun.

Demnach hat die Erziehung in jedem Falle nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn der Erzieher von der Voraussetzung aus-gehen darf, daß die Willensäußerungen oder der Wille des Zög-lings in einem Abhängigkeitsverhältnis steht zu des Zöglings ge-samtem Geistesleben, welches die Einwirkungen der Erziehung er-fährt.

Man kann nicht, um dieses Abhängigkeitsverhältnis fernzu-halten, entgegnen, daß die Erziehung den Willen selbst bilden müsse, denn wenn man jenen Abhängigkeits-Zusammenhang des Willens mit dem gesamten Geistesleben des Menschen leugnet, so muß man den Willen selbst konsequenterweise für jenes selbständige Vermögen einer freien Wahl halten, welches seinem Wesen und Begriff nach keine Bildung und Erziehung verträgt, da es ja durch jeden be-stimmenden Einfluß vernichtet werden würde.

Übrigens würde man auch gar nicht einsehen können, welche Handhabe man in der Erziehung des so beschaffenen Willens an-wenden sollte, da ein bloßes absolutes Vermögen, welches an keinem Träger haftet, auch an keinen solchen geheftet werden soll, gar keine Handhabe bietet, vermöge deren es eine Einwirkung er-leiden könnte.

Das Wort als Mittel der Erziehung richtet sich an das Be-wußtsein des Zöglings und sucht mit seiner Vorstellung in den Zusammenhang dessen einzudringen, was schon in jenem Bewußt-sein vorhanden ist, entweder fördernd oder reinigend; es kann daher auch nur durch das Mittelglied des in dem Zögling vorhandenen Geisteslebens auf den Willen desselben einwirken. Etwaige Zucht-mittel, sie seien nun körperlicher oder geistiger Art, sind ebenso wenig imstande, ohne Mittelglied den Willen direkt zu beeinflussen, da sie doch ganz ausdrücklich dazu bestimmt sind, irgendwelche

Schmerzaffektion hervorzurufen, die zunächst nicht das Willensvermögen als solches, sondern das Gefühl des Subjekts angehen und daher auch erst von da aus den Willen bedingen können.

Ein unmittelbar ausgesprochener Befehl scheint noch am ersten direkt und unmittelbar sich an den Willen selbst zu wenden und ohne Mittelglied auf denselben einzuwirken; aber auch dies ist nicht der Fall. Man kann das schon daraus erkennen, daß es bekanntermaßen ein großer Unterschied für mich ist, wer mir etwas befiehlt. Derselbe Befehl, von einer gewissen Person ausgegangen, kann für mich von unbedingter Geltung sein, während er, von einer andern Person ausgegangen, vielleicht gar keine Bedeutung für mich hat und noch nicht einmal den allergeringsten Eindruck auf mich macht; ein Beweis dafür, daß sich mit einem an mich ergehenden Befehle immer die Vorstellung eines befehlenden Subjekts verbindet, und wäre dies Subjekt auch nur die Pflicht oder wenigstens die innere Zustimmung des eigenen sittlichen Bewußtseins; und daß erst diese Vorstellung dem erteilten Befehl einen Einfluß auf meinen Willen erwirkt, während ein bloßer, abstrakter, sozusagen nackter Befehl, mit dem sich keinerlei solche Vorstellung verbindet, wenn er möglich wäre, doch für meinen Willen völlig wirkungslos sein würde; wie er denn auch in konsequenter Durchführung seiner Entblößung von jeder begleitenden resp. beeinflussenden Vorstellung schließlich nichts anderes mehr sein würde als die bloße Befehlsform: „Du sollst“, welche eben gar kein wirklicher Befehl mehr ist, also auch für den Willen nur gänzlich gleichgültig sein kann. Für eine wirkliche Beeinflussung des Willens handelt sich's in allen Fällen um das Medium irgendeiner Vorstellung, also um die Vermittelung durch das geistige Leben in Denken und Fühlen; anders ist es unmöglich, auf den Willen einzuwirken oder ihn zu bilden und zu erziehen.

Wir müssen demnach bei der Behauptung stehen bleiben, daß von einer Erziehung und Bildung des Willens immer nur da die Rede sein kann, wo er aufgefaßt wird als eine naturgemäße Thätigkeitsäußerung des Geisteslebens, auf welches durch die Erziehung eingewirkt wird.

Ja sogar jeder einzelne Versuch einer Einwirkung auf den

Willen eines andern Menschen, jede Überredung, jede Bitte, jedes Gebot oder Verbot beruht ganz und gar auf der Voraussetzung, daß die Willensentscheidung des andern nicht hervorgeht aus dem Vermögen einer freien Wahl, sondern daß sie eine Thätigkeitsäußerung der ganzen Persönlichkeit ist; denn was für einen Sinn hätte es, daß ich durch meine Überredung die Gedankenwelt des andern in Bewegung setze; was für einen Sinn hätte es, daß ich durch meine Bitten die Gefühlswelt des andern aufrege; was für einen Sinn hätte es, daß ich durch mein Gebot oder Verbot den Trieb sittlicher Vorstellungen und durch eine etwa hinzugefügte Drohung oder Verheißung das Spiel der Furcht und der Hoffnung in dem Gemüt des andern erwecke; was für einen Sinn hätte das alles, wenn ich mir sagen müßte, daß die Willensentscheidung, auf die mir's ankommt, doch nicht abhängt von dem Eindruck, welchen es auf das Geistesleben, sozusagen auf die Konstellation der geistigen Substanz des andern macht, sondern daß diese Entscheidung hervorgeht aus dem unabhängigen Vermögen einer freien Wahl! Nur dann hat es Sinn, auf das Bewußtsein des andern sei es durch Überredung, sei es durch Bitte, oder Gebot, oder Verbot, oder Drohung, oder Verheißung, oder durch sonst irgendetwas einzuwirken, sie gleichsam dem Bewußtsein zuzuführen, wenn man weiß, daß die Summe und das innere Verhältnis alles dessen, was in seinem Bewußtsein irgendwie vorhanden ist, die Werkstätte ist, aus welcher die einzelnen Willensentscheidungen, wie das gesamte Wollen des Subjekts hervorgehen, sonst verlohnte sich's wahrlich nicht der Mühe.

Die außerordentliche Wichtigkeit dieser Frage für den Verkehr der Menschen untereinander, für alle Verhältnisse des Lebens von den kleinsten Gemeinschaften der Familie und der Freundschaft bis hinauf zu den größesten Gemeinschaften des Staates leuchtet ein, und es genüge, hier ganz kurz an sie zu erinnern. Alle diese Gemeinschaften würden durch ein den Willensakten zugrunde liegendes pures Vermögen der freien Wahl, durch welches jede einzelne Willensentscheidung zu einem zusammenhangslosen Atome würde, unmöglich gemacht, wenigstens in ihrem Bestande außerordentlich gefährdet und jeglicher Sicherheit beraubt werden; denn alles, was

wir Übereinkunft, Vertragstreue, Vertrauen auf die Kraft und den Schutz der Gesetze, Sitte, Geschäfts- und Verkehrsleben, überhaupt Handel und Wandel und irgend gemeinsames Vorgehen und Unternehmen nennen, würde ja bei einer in allen Gliedern der Gemeinschaft vorhandenen und unbehindert wirkenden Wahlfreiheit des Willens illusorisch werden. Insofern die Gemeinschaften das sind, was sie heißen, beruhen sie sämtlich mehr oder weniger auf der Voraussetzung, daß der menschliche Wille seinen Regulator findet in den durch die inneren und äußeren Verhältnisse und Umstände dargebotenen Motiven, und diese Voraussetzung ist bei allen um so bestimmter, je wichtiger diese Gemeinschaften sind, und je mehr für die Glieder derselben von ihrem Bestande abhängt. Daß diese Gemeinschaften bestehen, ist daher wiederum ein starker Erfahrungsbeweis für den engen, unauflöslichen Zusammenhang, durch welchen der Wille mit der gleichsam hinter ihm liegenden Geistessubstanz als dem Träger seines Vermögens verbunden ist.

Freilich werden diese Gemeinschaften auch gestört; aber auch in dieser Anomalie wird man nicht den wahlfreien Willen als schuldigen Teil erkennen können, sondern immer ein dem unversehrten Bestande der betreffenden Gemeinschaft abgewandtes Interesse auffinden, welches zum bestimmenden Motiv für den die Gemeinschaft verletzenden, oder zerstörenden Willen geworden ist.

Wenn man sich nun durch alle die bisher entwickelten Gründe wirklich dazu bewegen läßt, anzuerkennen, daß unser Wille in der Art, wie er jetzt erfahrungsmäßig thätig ist, nichts gemein hat mit jenem absoluten Vermögen einer freien Wahl, so weiß man doch noch ein Mittel, der Wahlfreiheit des Willens ein wenn auch noch so kleines Plätzchen in dem gesamten Umfange unserer geistigen Persönlichkeit zu sichern.

Man sagt nämlich: „freilich ist der Wille jetzt in Abhängigkeit von den Motiven des Geistes, aber er ist doch nur in dieselbe hineingeraten; ja er selbst mit seiner Freiheit hat diese Abhängigkeit erst herbeigeführt, so daß die erste Willensentscheidung, durch welche dies geschah, völlig frei war, sofern es für den Willen noch gar keine Motive im eigentlichen Sinne gab, sondern der Wille selbst erst durch seine erste Entscheidung auch darüber zu

entscheiden hatte, für welche Art Motive er hinfort zugänglich sein würde.

Es darf uns nicht wundern, wenn hier von vornherein zugestanden wird, daß der Wille sich selbst mit seiner Freiheit in diese nunmehr bestehende Abhängigkeit von Motiven hineingebracht hat; denn wenn er durch irgendetwas anderes in dieselbe hineingebracht, d. h. hineingezwungen wäre, so wäre es ja schon damals, als er erst in diese Abhängigkeit hinein sollte, nicht mehr frei gewesen, sofern er schon damals den bestimmenden Einfluß dieses andern erfahren hätte, und die Thatsache, daß er so beeinflußt werden konnte, würde ein Beweis dafür sein, daß er nicht mehr frei war. Also wenn er überhaupt aus der Freiheit in Abhängigkeit übergegangen ist, so könnte er das allerdings nur durch sich selbst, durch seine eigene Freiheit gethan haben.

Gegen diese ganze Auffassung erheben sich jedoch so gewichtige Bedenken, daß wir auch diese Art, die Existenz eines wahlfreien Willens zu behaupten, schon vom rein psychologischen Standpunkte aus für unmöglich erklären müssen.

Es ist bereits mehrfach bemerkt worden, daß, wenn man für den Willen im Interesse seiner Freiheit die Unabhängigkeit von den in dem Geistesleben befindlichen Motiven in Anspruch nehmen will, der Wille aufgefaßt werden muß als ein für sich bestehendes Vermögen freier Wahl. Zunächst ist klar, daß alle die rein psychologischen Hindernisse, vor denen wir von dem Bestehen einer Wahlfreiheit in unserm gegenwärtigen Zustande absehen mußten, sich ebenso auch gegen die in den Anfang unserer Entwickelung gesetzte Wahlfreiheit des Willens erheben. Zu diesen Hindernissen treten aber hier noch andere nicht minder bedeutende hinzu.

Man behauptet, daß das Vermögen der Wahlfreiheit, indem es, doch jedenfalls seinem eigenen Wesen gemäß, in Thätigkeit trat, den Zustand herbeigeführt habe, in welchem wir uns jetzt befinden und in dem unser Wille abhängig ist von den in unserm Bewußtsein vorhandenen Motiven. Aber in dieser Behauptung liegt eine logische Undenkbarkeit.

Es ist ein logischer Grundsatz, daß die Wirkung der Ursache entsprechen muß, d. h. daß sich in der Wirkung das Wesen der

Ursache, gerade soweit sie verursachend war, ausprägen muß, so daß man von der Wirkung immer auf die Ursache zurückschließen kann. Wie steht es nun mit diesem Grundsatz in unserm Falle?

Die Ursache, um die sich's hier handelt, ist das freie Wahlvermögen des Willens, die Wirkung ist die Abhängigkeit des Willens von den Motiven des Geisteslebens. Prägt sich etwa in dieser Wirkung das Wesen jener Ursache, soweit sie verursachend war, aus? Kann man etwa von dieser Wirkung auf jene Ursache zurückschließen? Ich denke, es ist das Gegenteil davon der Fall; diese Wirkung entspricht nicht, sondern widerspricht jener Ursache und zwar so vollkommen wie nur möglich, denn dasjenige, worin wir das eigentliche Wesen der Ursache fanden, die unabhängige Wahlfreiheit des Willensentschlusses, ist in der Wirkung zu seinem geraden Gegenteil, zur vorausbestimmten Abhängigkeit der Willensentschlüsse geworden.

Man erwidert vielleicht, der logische Widerspruch sei doch nur ein scheinbarer und löse sich sehr einfach auf, denn es könne sehr wohl aus Freiheit Abhängigkeit werden, es geschehe das sogar auch abgesehen von dem vorliegenden Falle nicht selten durch die Selbstbeschränkung der Freiheit, z. B. wenn ein Fürst die Regierung seines Landes niederlegt zugunsten des vorher unter seiner Macht stehenden Nachfolgers, dann ist für den abdankenden Fürsten auch aus der Freiheit die Abhängigkeit geworden, denn mag er sich auch vielleicht gewisse Freiheiten reservieren, so ist er doch der Natur der Sache nach notwendig auf gewissen Gebieten von dem abhängig geworden, welcher vorher von ihm abhängig war, und zwar ist er abhängig geworden gerade durch den Gebrauch seiner Freiheit, mit welcher er den Entschluß gefaßt hat, von der Regierung seiner Unterthanen zurückzutreten.

Wie sehr analog aber auch dieser Fall dem unsrigen zu sein scheint, so liegt die Sache hier doch ganz anders.

Wenn ein Fürst aus eigenem Entschlusse, also aus Freiheit, seine Freiheit zur Abhängigkeit macht, so hat er stets ganz bestimmte Gründe, welche ihn zu diesem außerordentlichen Schritt bestimmen. Wir wollen absehen von den Fällen, in denen ein Fürst ohne, selbst wider seinen Willen durch solche Gründe ge-

radezu gezwungen wird, diesen Schritt zu thun, denn da zeigt sich die Freiheit des Entschlusses selbst nur als ein Schein, als eine Vorspiegelung etwa dem Volke gegenüber, kann also überhaupt gar nicht hierhergezogen werden, weil durch einen so veranlaßten Schritt eben die schon vorhandene Abhängigkeit nur in eine andere Form übergeführt wird. Aber wenn der Schritt auch wirklich ein freiwilliger ist, so geschieht er immer nur um solcher Gründe willen, welche den Fürsten in irgendeiner Beziehung innerlich zu ihm nötigen. Darum kann aber in einem solchen Falle gewiß nicht mehr von der Freiheit in dem Sinne, wie sie hier verteidigt werden soll, nämlich von der Wahlfreiheit des Willens die Rede sein.

Daß aber ein Fürst, oder irgendein anderer Mensch ohne irgendwelchen Grund und Veranlassung seine Freiheit in Abhängigkeit verwandeln sollte, das ist ebenso undenkbar, als daß ein Lebendiger sich ohne irgendwelche Veranlassung töten könnte. Thäte es ein Fürst dennoch, so stünden wir vor einer völlig unerklärlichen Erscheinung; doch wir würden es einfach nicht glauben, selbst nicht auf die bestimmte Versicherung des Fürsten hin, so undenkbar ist es uns, für so unmöglich halten wir's, daß aus solcher Ursache eine solche Wirkung sollte hervorgehen können.

Dazu kommt noch, daß in dem Falle eines solchen Fürsten der Gegensatz zwischen der Freiheit und der Abhängigkeit doch nur ein relativer ist, denn weder war die vorherige Freiheit des Mannes eine vollkommene Freiheit, noch ist seine jetzige Abhängigkeit eine vollkommene Abhängigkeit; dagegen der Gegensatz zwischen Freiheit und Abhängigkeit, um den sich's hier für den ersten Entschluß des wahlfreien Willens handeln soll, würde ein absoluter sein, denn es liegt, wie wir an einer früheren Stelle nachgewiesen haben, in dem Begriff und Wesen der Wahlfreiheit, daß sie entweder ganz vollkommen vorhanden sein müßte, oder daß gar nichts von ihr vorhanden ist, weil es ein Drittes dazwischen nicht giebt. Die Wahlfreiheit des Willens und dessen Abhängigkeit von Motiven sind ja auf ihrem Gebiete einander kontradiktorisch entgegengesetzt, und es ist gewiß unmöglich, daß etwas sich selbst zu seinem kontradiktorischen Gegensatz, d. h. zu seiner eigenen Verneinung macht,

denn indem es auch nur irgendetwas thut, übt es damit zugleich schon eine Selbstbejahung.

Damit hängt noch eine andere Undenkbarkeit zusammen.

Wir haben die sogenannte Wahlfreiheit als ein Vermögen zu betrachten. Nun giebt es ja sowohl auf dem Gebiete des geistigen als auch auf dem des physischen Lebens noch viele andere Vermögen und Kräfte; aber zu ihnen allen steht das Vermögen, um das sich's hier handelt, nach einer Seite hin wenigstens in einem vollständigen Widerspruch; und wenn man nun nachweisen kann, daß diese betreffende Seite in der Art, wie sie bei allen den übrigen Vermögen und Kräften vertreten ist, zu den wesentlichen Bestimmungen eines jeden Vermögens, einer jeden Kraft gehört, so wird man daraus eine nicht unwesentliche Instanz erheben müssen gegen die Denkbarkeit des Vermögens, welches seinerseits dieser wesentlichen aus der Natur eines jeden Vermögens folgenden Bestimmung widerspricht.

Nämlich abgesehen von den nur sogenannten Kräften, die im Grunde nur Eigenschaften der Körper sind, wie die Schwere, die Undurchdringlichkeit, die Ausdehnung infolge von Wärme u. s. w., liegt es in der Natur einer jeden Kraft, eines jeden Vermögens, daß sie durch die Thätigkeit und Übung befestigt werden, zunehmen, erstarken, während sie durch Hinderung oder Mangel an Übung, am Wirksamwerden geschwächt werden, abnehmen oder wohl gar ganz verschwinden, soweit das möglich ist. So ist es mit den Kräften anorganischer Stoffe, ich erinnere an die magnetische Anziehungs- resp. Abstoßungskraft, so ist es mit den physischen Kräften der Organismen, ich erinnere an die Muskelkraft; so ist es mit den geistigen Kräften und Vermögen. Das Denkvermögen erstarkt und nimmt ab, je nachdem es geübt wird oder nicht, je nachdem es mehr oder weniger in Thätigkeit tritt; und gerade mit denjenigen Kräften, denen man die spezieller gemeinte Bezeichnung „Vermögen“ giebt, pflegt man in ganz besonderm Maße die Vorstellung zu verbinden, daß sie sich durch die Übung der Selbstthätigkeit zu ihrer vollen Wirklichkeit zu entwickeln haben. In diesem Sinne redet man auf dem Gebiete des geistigen Lebens von Auffassungsvermögen, von Anschauungsvermögen, von Kombinationsvermögen u. s. w.

Mag nun bei anderen Kräften und Vermögen der Gedanke an diese sich selbst steigernde Entwickelung immerhin etwas mehr zurücktreten, jedenfalls liegt es in dem Wesen eines Vermögens als solchen, sich durch seine Wirksamkeit, wenn nicht geradezu zu steigern, so doch wenigstens in seinem Bestande zu erhalten.

Das Wahlvermögen aber des freien Willens thut das gerade Gegenteil von allem dem, es fördert sich nicht etwa selbst durch seine Thätigkeit, ja erhält sich durch sie noch nicht einmal in seinem Bestande, sondern es vernichtet sich selbst, denn man sagt ja, daß der wahlfreie Entschluß des Willens erst die Abhängigkeit herbeigeführt habe, unter welcher der Wille jetzt erfahrungsmäßig gebunden ist. Also die erste That der Wahlfreiheit war die, daß sie sich selbst tot schlug.

Wir haben gesehen, daß dies dem Wesen eines Vermögens durchaus widerspricht; ja wenn das Wahlvermögen des Willens es auch selbst wollte, psychologisch betrachtet vermöchte es gar nicht, sich selbst zu vernichten, am allerwenigsten aber dadurch, daß es als Wahlvermögen in Thätigkeit tritt; es wäre allein dadurch möglich, daß es vielmehr auf jegliche Thätigkeit verzichtete, denn dann wäre es wenigstens so gut wie nicht da, also so gut wie vernichtet; wird es dagegen thätig, so kann es auch nur als Wahlvermögen thätig werden; und wenn es als solches thätig wird, dann liegt es eben schon in seinem Wesen, daß es durch diese Selbstthätigkeit nicht vernichtet werden kann, sondern in seinem Bestande gesichert und gestärkt werden muß, zum wenigsten daß es nach derselben, wenn es nicht mittlerweile durch andere Einflüsse beseitigt worden ist, noch vorhanden sein muß. Das Willensvermögen kann nicht einem Manne gleichen, welcher den Ast, auf dem er sitzt, selbst absägt, denn das bringt nur ein Verrückter fertig.

Aber man entgegnet: dieses Wahlvermögen hat eben die Bestimmung, sich selbst aufzulösen in das Vollkommnere, da sie selbst noch etwas Unvollkommnes ist, oder, wie man es meist auszudrücken beliebt, die formale Freiheit ist dazu bestimmt, in die reale Freiheit überzugehen.

Wir wollen hier nicht weiter eingehen auf das vermeintliche

Vollkommenheits-Verhältnis zwischen der sogenannten formalen und der sogenannten realen Freiheit, denn es ist an sich schon einleuchtend genug, wie wenig sich diese Anschauung mit unsern bisherigen Erörterungen verträgt, und es ist für unsere Frage auch von keinem Belang, über dieses Wertverhältnis zu verhandeln; wir wollen nur fragen: woher hat denn die Wahlfreiheit die Bestimmung, sich selbst aufzulösen? Hat ihr vielleicht jemand anders diese Bestimmung gegeben? Gut; wo bleibt dann aber die Wahlfreiheit des Willens, wenn sie anders woher Bestimmungen erhält, denen sie nachkommen muß, und noch dazu solche, die sie zur Selbstvernichtung bestimmen? In diesem Falle könnte man gewiß mit ebenso wenig Recht von Wahlfreiheit des Willens sprechen, als man eine solche Tugend wirklich eine Tugend nennen kann, die nur aus der Not gemacht worden ist.

Doch es ist vielleicht zu viel gesagt, daß die Wahlfreiheit des Willens durch die Bestimmung, welche ihr von jemand anderes gegeben ist, wirklich bestimmt würde, d. h. genötigt würde, sich selbst zu vernichten; nein, sie wird durch sie nicht bestimmt in ihren Entscheidungen, denn sie ist ja eben Wahlfreiheit und soll als solche handeln. Gut; aber wenn sie durch jene Bestimmung nicht bestimmt wird, dann mag immerhin jemand diese Bestimmung getroffen haben, für die Wahlfreiheit des Willens selbst existiert sie dann als solche nicht und darum natürlich auch nicht für das, was die Wahlfreiheit thut. Es würde also in diesem Falle durch die Berufung auf diese Bestimmung durchaus nichts gewonnen werden können, da dieselbe für die Entscheidung des Willens in Wirklichkeit gänzlich gleichgültig und erfolglos ist.

Oder hat etwa die Wahlfreiheit des Willens sich selber diese Bestimmung gegeben? Diese Wendung der Behauptung würde ebenso wenig etwas erklären können, denn entweder ist diese Art der Selbstbestimmung so gut wie gar keine Bestimmung, die ja, streng genommen, immer von anderswoher kommen muß; es würde in diesem Falle die ganze Sache also nur wieder auf das Wahlvermögen selbst zurückgeführt werden, d. h. aber auf eine Erklärung derselben verzichtet werden, nachdem man das Problem lediglich um ein nichtssagendes Wort bereichert hat; oder die Selbstbestim-

mung ist doch als eine wirkliche Bestimmung gemeint, welche sich die Wahlfreiheit des Willens eben nur selbst gegeben hat. In diesem Falle würde ja die zu erklärende Sache ebenfalls im Grunde unerklärt wieder auf das Wahlvermögen des freien Willens zurückgeführt, nur mit dem Unterschiede, daß obendrein dem Wahlvermögen des Willens zugemutet wird, sich vor dem eigentlichen Selbstmord durch den Beschluß desselben schon vorweg einmal zu töten, eine Wendung, durch welche die Widersinnigkeit der ganzen Sache natürlich, wenn es überhaupt möglich wäre, noch gesteigert werden würde.

Wir müssen aber bezüglich des behaupteten Überganges der Wahlfreiheit in das Verhältnis der Abhängigkeit noch die rein psychologischen Momente ins Auge fassen und werden alsbald erkennen, daß auch da durch jene Annahme unüberwindliche Schwierigkeiten entstehen.

Wie kommt denn der Entschluß des wahlfreien Willens zustande, durch welchen derselbe seine Freiheit gegen die Abhängigkeit vertauschen soll!

Der Wille faßt diesen Entschluß kraft seiner Wahlfreiheit, also unabhängig von dem, was außer ihm etwa noch in dem Leben des wollenden Geistes vorhanden ist. Wenn er auf dieses andere bei seinem Entschlusse Rücksicht nimmt, so wissen wir aus einer früheren Darlegung, was es mit dieser Rücksicht auf sich hat, falls man ihr nicht den Charakter einer bestimmenden Motivierung geben will; das darf man aber nicht thun, sonst würde der Wille nicht in seiner Wahlfreiheit bestehen bleiben. Der Entschluß, durch welchen der Wille seine Wahlfreiheit einbüßt, steht also ganz frei da, unabhängig von und ohne wesentliche Verbindung mit der vorhandenen Geistessubstanz des wollenden Subjekts, denn die Verbindung besteht ja lediglich darin, daß sowohl der Entschluß des Willens als auch diese Substanz dem Ich des Wollenden zugehört, etwa so wie zwei beliebige Vorstellungen, welche sich gleicherweise in seiner Seele abgelagert haben. Und dennoch sollen wir es für möglich halten, dennoch sollen wir es glauben, dieser unorganische Willensentschluß habe eine so wunderbare Wirkung, daß von nun an das Geistesleben, mit welchem der Wille bisher

keinen wesentlichen Zusammenhang hatte, zum Herrn des Willens geworden ist? Daß der Wille nun dessen Unterthan geworden ist, dessen Bedeutungslosigkeit er erst eben noch durch diesen selben Entschluß bestätigt hat? Das ist undenkbar, und das einzig Natürliche und Mögliche in diesem Falle ist dies, daß der Entschluß des Willens für die Gestaltung des Geisteslebens im wollenden Subjekt ebenso wenig bedeutet, als diese letztere vorher bedeutet hat für den sich entschließenden Willen, daß jene sich ebenso gleichgültig verhält gegen diesen, wie sich dieser gleichgültig verhielt gegen jene. Das ist das allein Naturgemäße, denn wenn der Mensch einmal dualistisch beginnt, so muß er auch dualistisch fortfahren.

Wir haben dies noch etwas genauer darzulegen.

Nach der Theorie von der Wahlfreiheit des Willens stehen in dem Umfange eines jeden Ichs ursprünglich die Summe alles dessen, was sein objektives Geistesleben ausmacht, und das Vermögen des wahlfreien Willens neben einander als zwei Prinzipien ohne notwendige, d. h. wesentliche Verbindung mit einander. Nachher soll eine Verbindung dieser beiden Prinzipien eintreten und zwar dergestalt, daß das eine Prinzip, nämlich das wahlfreie Willensvermögen, aufhört, ein Prinzip zu sein, indem es dem andern Prinzip, nämlich dem objektiven Geistesleben des Subjekts, als einer motivierenden Kraft unterworfen wird. Wir brauchen hier noch nicht einmal zu betonen, daß diese so geartete Verbindung auf einmal, ganz plötzlich und unvermittelt eintreten soll, sondern können auch, wenn man's so lieber wollte, an einen längeren Prozeß denken, durch welchen sich dieses Ergebnis allmählich herausbildet.

Da nun das anfängliche Nebeneinander der beiden Prinzipien, sei es plötzlich, sei es nachgerade, in dem Unterliegen des einen unter das andere endet, so müssen wir uns notwendigerweise ihr Nebeneinander als einen Widerstreit vorstellen, denn sonst würde man nicht einsehen, warum ihr Nebeneinander nicht sollte fortbestehen können, da es doch einmal vorhanden war.

Wie sollen wir uns nun diesen Widerstreit, aus dem sich das Unterliegen des Willens unter die Macht der Motive ergiebt,

vorstellen? Auf welcher Seite namentlich sollen wir uns die widerstreitenden Elemente denken? Sie allein aufseiten des wahlfreien Willens zu suchen, das wird uns schon dadurch unmöglich gemacht, daß das Ergebnis des Widerstreits eben die Niederlage des Willens ist; und wie sollte er einem Prinzipe unterliegen, das ihm gar nicht widersteht und noch nicht einmal die Tendenz dazu hat?

Der Ausgang des Kampfes läßt es uns als das Natürlichste erscheinen, die widerstreitenden Elemente vielmehr aufseiten des objektiven Geisteslebens zu suchen, insofern der Inhalt derselben die Tendenz, den Trieb hätte, das an sich freie Wahlvermögen des Willens zu beeinflussen, d. h. aber zu vernichten, wie wir oben näher auseinandergesetzt haben, während das freie Wahlvermögen des Willens ohne eigenen Widerstreit sich dieser feindlichen Tendenz gegenüber nur passiv verhielte.

Mit einer solchen Situation hätte aber der Widerstreit beider Prinzipien bereits sein Ende erreicht, und zwar in der Vernichtung der Wahlfreiheit des Willens. Denn wenn der objektive Inhalt des Geisteslebens wirklich den Trieb hat, den Willen des Subjekts zu motivieren, der doch mit ihm in demselben einheitlichen Bewußtsein vorhanden ist, so muß dieser Trieb der Motive eben auch für den Willen und seine Entscheidungen existieren, und er muß, da ihm vonseiten des Willens nicht widerstanden wird, ohne weiteres zum Ziele kommen, ja schon durch seine Existenz unmittelbar am Ziele sein.

Also dasjenige, was erst durch den Widerstreit herbeigeführt werden sollte, das Unterliegen des Willens unter die Kraft der Motive, das wird bei der Annahme eines so gearteten Widerstreites bereits vorausgesetzt, und die empirische Abhängigkeit des Willens von Motiven würde sich in diesem Falle nur ergeben aus einer bereits vorhandenen prinzipiellen Abhängigkeit, aber nicht aus einer noch unabhängigen Wahlfreiheit des Willens.

Um diesen Folgerungen aus dem Wege zu gehen, entschließt man sich vielleicht zu der Annahme, daß sich die widerstreitenden Elemente nicht bloß aufseiten des objektiven Geisteslebens finden, sondern auch aufseiten des wahlfreien Willens, so daß zwischen

beiden Prinzipien ein gegenseitiger Offensivkrieg geführt und das ursprüngliche Nebeneinander sofort als ein Widereinander zu denken wäre.

Dem gegenüber würde zunächst daran zu erinnern sein, daß ein solcher gegenseitiger Widerstreit in uns nicht möglich ist, denn sind die Elemente des geistigen Lebens einmal Motiv für den Willen, wie es aus ihrem Widerstreit gegen die Wahlfreiheit desselben folgen würde, so können sie doch nicht zugleich auch nicht Motiv sein für den Willen, wie es aus dem Widerstreit der Wahlfreiheit desselben gegen sie folgen würde. Wollen wir ihren Widerstreit gegen die Wahlfreiheit des Willens ernstlich anerkennen, so würde also dadurch allein schon dieser Fall auf den ersteren zurückgeführt, und man würde obendrein zugeben müssen, daß auch dem Willen sein Widerstreit gegen die Tendenz dieser Motive nicht aus sich selbst heraus, sondern nur mit Hilfe anderer Motive möglich wäre, welche jenen zum mindesten gewachsen sind.

Also auch hier wieder wird das, was doch erst durch den Widerstreit herbeigeführt werden soll, bereits vorausgesetzt; auch hier würde sich die empirische Abhängigkeit des Willens von Motiven nur ergeben aus einer bereits vorhandenen prinzipiellen Abhängigkeit, aber nicht aus einer unabhängigen Wahlfreiheit des Willens.

In diesem zweiten Falle, in dem man einen gegenseitigen Widerstreit der beiden Prinzipien annimmt, entstünde aber noch die andere Undenkbarkeit, daß der Sieg des der Wahlfreiheit widerstreitenden Prinzipes gerade dadurch soll herbeigeführt sein, daß der Wille seinen Widerstreit gegen die treibende Kraft der Motive durchgesetzt, d. h. daß er wahlfrei gehandelt hat, denn wahlfrei sollte doch seine erste Entscheidung sein. Man müßte doch danach vielmehr erwarten, daß der Sieg auch wirklich aufseiten des wahlfreien Willens bleiben würde.

Wäre es überhaupt denkbar, daß aus dem Siege des wahlfreien Willens, wie er doch in der wahlfreien That desselben erscheint, schließlich seine Niederlage werden könnte, ja daß dieser Sieg selbst, obwohl er durchaus ein wirklicher Sieg ist, die Niederlage unmittelbar besiegeln könnte, so würden wir den wahlfreien

Willen ungefähr so zu beurteilen haben, wie den sogenannten dummen Teufel, der nachträglich merkt, daß er sich hat übertölpeln lassen, und daß er besser gethan hätte, sich auf nichts einzulassen.

So begegnen wir überall psychologischen Unmöglichkeiten, wenn wir auf die Meinung eingehen, daß der erfahrungsmäßige Zustand der Abhängigkeit des Willens von den motivierenden Kräften des Geisteslebens erwachsen sei aus dem Zustande der unabhängigen Wahlfreiheit des Willens und zwar herbeigeführt durch einen Entschluß dieses wahlfreien Willens selber; und wenn wir dies alles bedenken, so können wir uns wahrlich über die alten Pelagianer nicht wundern, die mit der Hartnäckigkeit eines selbstbewußten Scharfsinnes auf der Behauptung einer unverlierbaren Wahlfreiheit des Willens bestanden, denn in der That, wenn man einmal dem Theorem des wahlfreien Willensvermögens irgendeine Stelle in der Entwickelung unserer Persönlichkeit geben will, weil man glaubt, das aus irgendeinem Grunde thun zu müssen, so muß man auch, genötigt durch die psychologischen Konsequenzen, welche es uns gezeigt haben, daß man aus dieser Wahlfreiheit des Willens auf keine Weise eine Abhängigkeit desselben von Motiven ableiten kann, jenem Theorem die ganze Entwickelung einräumen und auf den pelagianischen Standpunkt einer unverlierbaren Wahlfreiheit des Willens übertreten.

Daß wir dies aber nicht können, ergiebt die vorhergehende Erörterung; und so sehen wir uns denn vorerst durch diese unter dem psychologischen Gesichtspunkte angestellte Betrachtung genötigt, diese Form unseres Willensvermögens, nach welcher demselben eine Wahlfreiheit zuerkannt wird, gänzlich und für alle Stadien unserer psychologischen Entwickelung aufzugeben.

II.

Die Wahlfreiheit des Willens unter dem religiösen Gesichtspunkt.

Bisher bewegte sich unsere Kritik auf einem Boden, der jedem denkenden Menschen zugänglich ist, und da sie es nur zu thun hatte mit Daten und Verhältnissen, welche von allen Menschen eine Anerkennung ihrer Wirklichkeit erzwingen, so konnten sich auch die Resultate der Kritik, wenn sie eben nur folgerichtig angestellt gewesen ist, einem jeden aufdrängen und brauchten keine Abweisung zu dulden.

Jedoch es giebt Menschen, welche sich den Ergebnissen solches mühsamen, man möchte sagen kriechenden, klettenhaften Denkens gegenüber aufs hohe Pferd setzen im vermeintlichen Besitze einer besseren, schwunghafteren Spekulation, die ganz andere Ergebnisse zutage fördere. Sie stellen dem niedrigen Gesichtspunkte, unter dem das alles wahr sein könne, einen höheren entgegen, unter dem es nicht mehr wahr ist; sie berufen sich auf Analogieen, und es ist richtig, ein Schulmeister mag sich noch so sehr abquälen, seinen Kindern zu beweisen, daß die Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind, und es mag ihm dieser Beweis noch so vollkommen gelingen, es mag das Bewiesene noch so wahr sein; dennoch ist es nicht mehr wahr, sobald man den niedrigen Standpunkt der Planimetrie verläßt und sich erhebt zu dem höheren Standpunkt der Sphären.

So mag man auch hier vielleicht von einem höheren Standpunkt aus die Begriffe, Urteile, Schlüsse, Beweise und Ergebnisse des niedrigeren verachten und sich in seiner Erhabenheit der liebgewonnenen Überzeugung desto sicherer fühlen.

Nun auch wir wollen den niedrigen, mikroskopischen Standpunkt der rein psychologischen Untersuchung hinter uns lassen und uns auf die Höhe erheben, auf der man auch heutzutage der Wahlfreiheit des menschlichen Willens meint einen sicheren Thron bereiten zu können; und je heimischer auch wir uns auf dieser Höhe fühlen, desto unbefangener und sachlicher werden wir zusehen können, ob es denn mit jenem Throne wirklich seine Richtigkeit hat.

Wir wollen demnach die Wahlfreiheit des menschlichen Willens nunmehr unter dem religiösen Gesichtspunkt betrachten. Dieser Gesichtspunkt zeigt uns den Besitzer des zu untersuchenden Willens, den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. Dies Verhältnis können wir, soweit es unsere Frage angeht, kurz ausdrücken durch die beiden gewissermaßen einander entgegengesetzten Bestimmungen: der Mensch ist Gottes Geschöpf, und der Mensch ist Gottes Ebenbild.

Je größer nun die Wichtigkeit ist, welche die letztere von den beiden Bestimmungen für die Verteidiger der Wahlfreiheit zu haben scheint, desto mehr fühlen wir uns veranlaßt, sie sofort genauer ins Auge zu fassen.

Der Mensch ist zum Bilde Gottes geschaffen, diese Wahrheit hält man für ein wahres Palladium, welches den unanfechtbaren Bestand der Wahlfreiheit des menschlichen Willens verbürgt. Wohl wissen wir, so etwa sagt man, daß der Mensch kein Gott sein sollte, noch konnte, aber doch Gottes Ebenbild in der Schöpfung; und widerspricht es nicht dieser gottebenbildlichen Würde des Menschen, [illegible] man ihn selbst betreffs seines Willens einer lediglich naturgemäßen Entwickelung unterwirft? Worin besteht denn das Bild Gottes, welches dem Menschen inmitten der Schöpfung seine Würde giebt? Es soll nicht gesagt werden, daß das göttliche Ebenbild des Menschen zu suchen sei in einer einzelnen Eigenschaft, oder in einem einzelnen Vermögen, durch welches er sich vor den übrigen Geschöpfen auszeichnete, vielmehr besteht es in seinem

ganzen Wesen, wie es sich sogar auch in seinem leiblichen Gebilde unverkennbar ausprägt; aber müssen wir nicht doch anerkennen, daß dieses göttliche Ebenbild, welches dem Menschen innerhalb der Schöpfung eine so erhabene Stellung giebt, wenigstens gipfelt in der göttlichen Prärogative der Selbständigkeit, mit welcher er dasteht als ein Selbstherrscher nicht bloß inmitten aller ihn umgebenden Geschöpfe, sondern auch inmitten alles dessen, was nach Gottes Bestimmung und Ordnung seiner eigenen Natur angehört? Und was anders macht ihn zu einem solchen Selbstherrscher, was anders erhebt ihn über die Sphäre der bloßen Natürlichkeit, in der sich die anderen Geschöpfe bewegen, als die Wahlfreiheit, mit der der Mensch nach seinem ureigenen Willen über sich selbst entscheidet?

Wir können diesem Einwurfe getrost begegnen und werden bei genauerer Erwägung desselben sehen, wie er alsbald seine Kraft verliert, ja sich vielmehr in den Dienst der von uns vertretenen Anschauung stellt.

Wenn man aus der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott für das Wesen des Menschen argumentieren will, so muß man sich vor allen Dingen darüber klar werden, was Gott selbst ist. Da wir hier nun von der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen ausgehen, so können wir ohne weiteres die Voraussetzung machen, daß Gott als Person zu denken ist, und zwar, weil er eben Gott ist, als absolute Person.

Wir würden bereitwillig und gern in eine genauere Erörterung des Begriffes der absoluten Persönlichkeit eintreten, um die Möglichkeit dieses manchen so schwierig, ja undenkbar scheinenden Begriffes nachzuweisen; aber den Gegnern gegenüber, mit denen wir es hier allein zu thun haben, würde eine solche Zeit und Platz raubende Erörterung dem „Eulen nach Athen tragen" gleich kommen, denn wer aus der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott für eine Wahlfreiheit des menschlichen Willens plädieren will, der wird selber von vornherein jedenfalls mit aller Entschiedenheit an der Persönlichkeit des absoluten Gottes festhalten, da ja ein Wille irgendwelcher Art, sei er nun wahlfrei oder nicht, als eine bewußte Selbstbestimmung nur in einer Person vorhanden sein kann; und

wir können eine Erörterung über die Möglichkeit der absoluten Person um so mehr beiseite lassen, als dieselbe in unserer Zeit ja auch von dem rein philosophischen Denken, wenigstens von dem nüchternen, anfängt, zugestanden zu werden, ja als notwendige Hypothese für alle endlichen Persönlichkeiten gefordert zu werden.

Viel wichtiger ist für uns die Frage, was für einen sittlichen Charakter denn die göttliche absolute Person hat. Wir wollen mit der heiligen Schrift antworten: „Gott ist die Liebe“, denn dieser Spruch drückt das sittliche Wesen Gottes so treffend, so vollkommen aus, als es in menschlicher Sprache nur möglich ist; und zwar kann man nicht genug beachten, daß die Liebe nicht bloß eine Eigenschaft des sittlichen Wesens Gottes ist, sondern daß sie dieses Wesen selbst ist. Die Liebe aber ist etwas vollkommen Gutes, ja sie ist das Gute selbst. Wir sehen also, daß wenn wir das Wesen Gottes in der Liebe erkennen, demselben eine vollkommen ausgeprägte positive Sittlichkeit wesentlich eigen ist; und wenn wir schon hier einen Blick thun wollen auf die Gottebenbildlichkeit der menschlichen Persönlichkeit, so würde sich für dieselbe eben auch die Notwendigkeit eines positiv ausgeprägten sittlichen Charakters ergeben, aber nicht eine Unbestimmtheit, welcher erst die selbstherrliche Wahlfreiheit des Willens ein Ende zu machen hätte.

Aber die Schwierigkeit ist hier noch keineswegs vorbei, sondern sie beginnt hier eigentlich erst. Man sagt nämlich: wohl ist Gott die Liebe und damit ein positiv sittlicher oder richtiger gesagt heiliger Charakter; aber man darf dabei noch nicht stehen bleiben, sondern muß weiter fragen: warum ist Gott die Liebe? und die Antwort lautet: nur darum, weil er die Liebe sein wollte, denn wenn er die Liebe wäre, ohne daß er es sein wollte, und wenn er sie jetzt nur darum sein wollte, weil er sie bereits war, bevor er es wollte, so daß sein Wille nunmehr an eine nicht von ihm selbst abhängende Wirklichkeit geknüpft wäre; dann müßte man ja in Gott selbst wieder eine Natur, eine Wesenheit statuieren, welche eigentlich noch über ihm steht, da sie ja seinen Willen, also den Kern seiner Persönlichkeit dominiert und damit ihn selbst zu einem deus minoris generis herabdrückt; man müßte dann einen

für sich selbst unpersönlichen Naturgrund in Gott anerkennen, dem sich sozusagen eine wollende Persönlichkeit verbindet, das heißt aber in solchem Falle zugleich unterordnet, so daß wir dann in der göttlichen Persönlichkeit nicht mehr den eigentlichen absoluten Gott, sondern höchstens einen Halbgott verehren könnten, hinter welchem der unpersönliche Naturgrund als die eigentliche absolute Gottheit zu suchen wäre.

Aber wenn irgendjemand, so muß doch wohl Gott sein eigener unbeschränkter Herr sein, es liegt in der Natur der Sache, daß sein Wille keine Schranken kennt, und wenn er Gott sein und bleiben soll, so muß eben der unbedingten Norm seines eigenen, selbständigen, absoluten Willens alles andere weichen, es heiße nun Naturgrund oder sonstwie, auch die Liebe und was sonst zu seinem Wesen gehört und dasselbe ausmacht, muß er sein allein darum, weil er sie sein will und zwar kraft seines gänzlich unabhängigen, d. h. wahlfreien Willens, nur so können wir von Gott wirklich als von einem unbedingten, obsoluten Wesen, d. h. als von einem Gotte reden.

Hier nun zeigt es sich auch, inwiefern das göttliche Ebenbild des Menschen benutzt werden soll, um dem Willen desselben eine Wahlfreiheit zu vindizieren. Nämlich die Unbedingtheit des Wesens ist dem Menschen unleugbar versagt, sie muß ihm naturgemäß versagt sein, weil er eben nicht Gott, sondern Gottes Geschöpf ist; desto mehr aber muß er die Unbedingtheit des Willens besitzen, weil gerade in dieser sittlichen Sphäre, in welcher der Wille seine Bedeutung hat, des Menschen Gottähnlichkeit gipfelt. Also der Mensch muß im Besitze der Wahlfreiheit sein, denn der unbedingte Wille ist eben der wahlfreie Wille.

Dem gegenüber müssen wir nun zunächst betonen, daß, wenn man um der Absolutheit Gottes willen meint, seinem Willen eine unbedingte Wahlfreiheit zuschreiben zu müssen, natürlicherweise hier bei dem göttlichen Willen genau dieselben Schwierigkeiten, ja Unmöglichkeiten auftreten, welche wir früher erkannt haben, als wir untersuchten, wie sich das psychologische Verhältnis in den Entscheidungen der Wahlfreiheit gestaltet. Aber der psychologische Ge-

sichtspunkt soll ja nicht mehr gelten, und wir brauchen ihn auch nicht mehr zur Widerlegung der vorgetragenen Ansicht, denn es zeigen sich in der Anwendung des wahlfreien Willens auf Gott und sein absolutes Wesen noch ganz andere Hindernisse, die es uns auch von dieser Seite her unmöglich machen, in Gott einen absoluten, wahlfreien Willen anzunehmen, und es darum auch unmöglich machen, die Gottähnlichkeit des Menschen zum Beweise für eine Wahlfreiheit seines Willens heranzuziehen.

Wir sagten, daß das sittliche Wesen Gottes die Liebe ist, das, was wir jetzt das Gute nennen. Wenn nun Gott die Liebe oder das Gute nur darum ist, weil er es in seiner Absolutheit so wollte, so müssen wir natürlicherweise annehmen, wie es ja in dem Begriff des wahlfreien Willens liegt, daß er ebensowohl auch das Gegenteil der Liebe konnte sein wollen, also die Selbstsucht oder das, was wir jetzt das Böse nennen; und wir müssen weiter annehmen, daß er das auch geworden wäre, wenn er es hätte sein wollen, ebenso wie er nun die Liebe geworden ist, weil er sie hat sein wollen.

Wir wollen absehen davon, daß auf diese Weise, wenn anders man wenigstens Gott als die Norm und die Quelle des Sittlichen betrachten will, die ganze Idee des Sittlichen auf die pure Willkür eines absoluten Willens zurückgeführt wird; denn dieser Umstand wird die Vertreter des wahlfreien Willens vielleicht sehr wenig anfechten. Aber wenn wir nun daran denken, daß die Liebe nicht bloß eine Eigenschaft des göttlichen Wesens, sondern das sittliche Wesen Gottes selbst ist, und weiter, daß Gott überhaupt sittliches Wesen ist, so würde es demnach von Gottes Willkür abgehangen haben, welchen Wesens er sein würde, oder mit anderen Worten sein Wesen, welches doch absolut sein soll, würde lediglich das Geschöpf seines puren Willens sein.

Indem man also meinte, Gott nicht abhängig erscheinen lassen zu dürfen von einem ohne seinen Willen schon vorhandenen Naturgrunde, ist man dazu gekommen, Gottes Wesen zu einem Geschöpf werden zu lassen eines puren Willens, welcher darum nicht der Wille des realen Gottes genannt werden kann, weil ja die Realität des göttlichen Wesens ganz und gar erst ein Produkt jenes

absoluten Willens ist. Wir weden dadurch auf die schiefe Ebene eines rein nominalistischen Gottesbegriffes getrieben, welcher uns schließlich dazu nötigt, in der ganzen Welt, so wohl in der physischen wie in der geistigen, sowohl in der Welt der theoretischen, wie der sittlichen Begriffe, das Regiment des absoluten Zufalls anzuerkennen, da ja alles, was da ist und da sein soll, seinen Grund nicht hat in einem absoluten Wesen, sondern in einem absoluten Willen, oder sagen wir genauer in einer absoluten Willkür, welche selbst in keinem vernünftigen Zusammenhange steht, keinen vernünftigen Grund hat, darum auch nichts Vernünftiges hervorbringen und keinen vernünftigen Zusammenhang schaffen kann, es sei denn, daß man eben diese absolute Willkür und ihre rein willkürlichen Produkte widersinnig das Vernünftige zu nennen beliebt.

Auch diese Konsequenzen würden vielleicht zunächst die Vertreter des absoluten Willens als Grund des göttlichen Wesens noch nicht stören. Sie behaupten vielmehr ohne Bedenken, daß das Gute nur darum gut sei und das Wahre nur darum wahr sei, weil es Gottes Willkür so gewollt habe, und daß, wenn Gottes Willkür sich für das Gegenteil entschieden hätte, was ihm ebensowohl möglich war, auch uns dies Gegenteil also das Böse als gut und das Unwahre als wahr erscheinen würde. Einer eingehenderen Erwägung wird es aber nicht verborgen bleiben können, wie widerspruchsvoll und sich selbst zerstörend diese Behauptungen sind.

Wenden wir das Behauptete zum Beispiel auf irgendeine Wahrheit aus dem Gebiete der Mathematik an, etwa auf die, daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist! Warum ist das eine Wahrheit? Die Verfechter der Wahlfreiheit des göttlichen Willens antworten: weil Gott es so gewollt hat, und zwar nicht gemäß seinem Wesen, welches ja dann wiederum vor seinem Willen wäre, sondern allein gemäß der absoluten Wahlfreiheit seines Willens, sie hat diesem Satze seine Wahrheit gegeben. Ist es nun wirklich eine W a h l gewesen, aus der jene Wahrheit hervorgegangen ist, so muß es natürlich auch eine A u s wahl gewesen sein, denn wo der Wahl überhaupt nur e i n e Wahl bleibt, da ist

sie eben keine Wahl. Demnach müssen Gotte, oder vielmehr dem absoluten Willen, denn einen wesentlichen Gott gab es noch nicht, von vornherein mehrere Möglichkeiten, mehrere Denkbarkeiten vorgeschwebt haben, aus denen er dann willkürlich eine zur Wahrheit erhoben hat.

Hier tritt das durchaus Widerspruchsvolle dieser Anschauung schon klar zutage. Denn was heißt Denkbarkeit, Möglichkeit auf dem Gebiete der Mathematik? Sind sie nicht identisch mit der Wahrheit? Worin anders haben wir denn den Maßstab für mathematische Wahrheiten als in ihrer Denkbarkeit, in ihrer erkannten Möglichkeit? Wir würden also in der Konsequenz jener Anschauung von der göttlichen Wahlfreiheit sagen müssen, sie habe eine schon vorhandene Denkbarkeit d. h. Wahrheit zur Wahrheit d. h. Denkbarkeit erhoben, ein höchst überflüssiges, dem Wesen der Wahlfreiheit durchaus widersprechendes und dieselbe zu einem bloßen Schein herabsetzendes Beginnen. Wir würden weiter sagen müssen, die göttliche Wahlfreiheit habe die übrigen Denkbarkeiten d. h. Wahrheiten zu Unwahrheiten d. h. Undenkbarkeiten erniedrigt, ein durchaus unmögliches, selbst für die absoluteste Wahlfreiheit unbegreifliches Beginnen. Wir würden drittens sagen müssen, daß es, bevor die eine Wahrheit zur Wahrheit erhoben und die übrigen Wahrheiten zu Unwahrheiten erniedrigt worden seien, mehrere sich einander ausschließende d. h. unmöglich machende Möglichkeiten, oder undenkbar machende Denkbarkeiten gegeben habe, gewiß ein Zustand, der auch eine göttliche Wahlfreiheit außer Fassung gebracht hätte.

Aber auch abgesehen von diesen für uns wenigstens unerträglichen Widersprüchen; sieht man denn nicht, daß man, gerade um mit der Wahlfreiheit Gottes rechten Ernst zu machen, um ihr eine freie, wirkliche Wahl zu ermöglichen, wieder ein System, oder vielmehr ein Konglomerat von Wahrheiten voraussetzen muß, welche eben darum jener wählenden Freiheit gegenüber die Priorität und darum eine umfassendere, prinzipiellere Absolutheit besitzen als das absolut sein sollende Wahlvermögen des göttlichen Willens?

Zu denselben Ergebnissen würden wir kommen, wenn wir

ein Beispiel aus dem Gebiete der sittlichen Wahrheiten vornähmen, auch hier schlägt die selbständige Absolutheit des göttlichen Willens als eines Wahlvermögens erst recht um in eine Inferiorität gegenüber einer noch dazu der schroffsten Widersprüche vollen Ideenwelt.

Wir wollen aber einmal alle die Schwierigkeiten, welche sich aus der Zergliederung der Behauptung selbst ergeben, beiseite lassen; selbst wenn sie alle nicht vorhanden wären, wenn also der absoluten Wahlfreiheit wirklich eine solche absolute Entscheidung über Wahrheit und Unwahrheit möglich wäre; eins könnte auch so nicht geleugnet werden, nämlich, daß der absolute Wille, welcher allem Dasein zugrunde liegen soll, selbst etwas Undenkbares ist, sofern er als reale Macht aufgefaßt wird.

Die von uns bestrittene Anschauung behauptet, daß der absolute Wille Gottes das Erste, Allbestimmende seines Wesens ist. Er ist also zunächst allein da, außer ihm nichts, denn alles andere soll ja erst darum, weil, und dadurch, daß er es will, da sein. Dieser so vollkommen absolute Wille nun will; setzen wir das mit Übergehung aller psychologischen Schwierigkeiten ohne weiteres voraus! Wer aber giebt denn dem wollenden Willen eine schöpferische Macht? Wer bewirkt es, daß das, was der Wille will, auch geschieht? Dieser absolute Wille ist ja nicht bloß ähnlich, sondern er ist genau derselbe, welcher auf dem Standpunkt der Wahlfreiheit auch dem Menschen zuerkannt wird, denn mag es auch immerhin neben dem wahlfreien Willen des Menschen schon objektive Wesenseigenschaften des Menschen geben; wenn sie nur nicht für den Willen da sind, d. h. keinen Einfluß auf ihn, keine Bedeutung für ihn haben, wie es durch das Wesen der Wahlfreiheit gefordert wird, so ist er genau ebenso absolut wie der Wille Gottes, welcher vor allen göttlichen Wesenseigenschaftеu existieren soll. Wie aber der Wille des Menschen nichts aus sich selbst machen kann, keine Wesenheiten hervorbringen, sondern nur vorhandene Wesenheiten modifizieren und kombinieren, so würde demnach auch der Wille Gottes, der von ganz derselben Qualität ist, nichts hervorbringen können, er würde zwar wollen, aber ins Blaue, ins Leere hinein, er würde als wollender Wille immerdar

für sich allein bleiben, und so viel er sich auch in Wollungen ergehen möchte, so würde es eben für ewig bei ihnen sein Bewenden haben.

Oder sollte sich der absolute Wille Gottes von dem absoluten Willen des Menschen etwa dadurch unterscheiden, daß er ein allmächtiger Wille ist, um eben die Gewähr zu haben, daß das auch geschieht, was er will?

Wenn wir das annehmen, um uns die schöpferische Wirksamkeit des göttlichen Willens zu erklären, so vernichten wir freilich dadurch die primäre Stellung des Willens, denn da, wie wir sahen, die Allmacht dem wahlfreien Willen an sich nicht wesentlich zugehört, so muß sich, wenn sie demselben dennoch zugute kommen soll, mit ihm eine besondere Allmachtshypostase, wenn wir so sagen dürfen, verbinden, d. h. eine Wesenheit, der die Allmacht wesentlich zugehört. Wir hätten also dann schon außer dem Willen etwas Wesentliches, was von dem wahlfreien Willen nicht abhängig ist, ja demselben überhaupt erst zur Wirksamkeit verhilft, indem es den Willensrichtungen einen realen Erfolg giebt und sie in die Wirklichkeit durchsetzt. Wir legen damit in Gott doch wieder einen Naturgrund, an welchem der Wille seine Schranke findet und darum die so peinlich geforderte und behütete Absolutheit einbüßt.

Ja indem man gerade die Allmacht an erster Stelle herbeizuziehen genötigt wird, bringt man die Gottesidee in eine ganz besonders große Gefahr, denn auf diese Weise werden ja die sogenannten physischen Eigenschaften Gottes für sich allein zum Prinzip des göttlichen Wesens gemacht, während das Ethische in Gott, worin doch wohl das Wesen Gottes, wie wir sahen, beruht und gipfelt, wenn anders wir mit Recht sagen, daß Gott die Liebe ist, in eine untergeordnete, nebensächliche Stellung hineingedrängt wird. Das ethische Wesen Gottes können wir dann nur erst als einen Ausfluß, als ein Produkt seiner physischen Natur betrachten, und gerade diejenige Betrachtungsweise Gottes, welche uns in unserem geläuterten religiösen Bewußtsein als die höchste gilt, würde für Gott selbst, also in Wahrheit derjenigen untergeordnet sein, welche wir als eine heidnische für einen längst überwundenen Standpunkt

halten; Gott würde nicht in erster Linie der Gute, der Liebenswerte sein, sondern der Gewaltige, der Furchtbare.

Man darf aber überhaupt nicht trennen in dem Wesen Gottes zwischen physischen und ethischen Eigenschaften, denn in Gott ist keine ohne die andere denkbar. Das Wesen Gottes ist eins, unteilbar, und wenn man es einmal dem absoluten Willen unterwerfen will, so muß man's demselben auch ganz unterwerfen. Thut man das aber, und stellt man den puren Willen in seiner Absolutheit an die Spitze alles Seins, auch alles göttlichen Seins, so wird man nicht leugnen können, daß es niemals zur Realität des Wesens kommen kann, sondern daß der pure Wille, da er in sich selbst nichts hat, was seinen Wollungen einen realen Erfolg geben könnte, in alle Ewigkeit hinein mit allen seinen Wollungen auf sich allein beschränkt bleiben wird, oder man kann eigentlich nicht sagen beschränkt bleiben, da es ja außer dem puren Willen gar nichts anderes giebt und niemals geben wird, so lange es bloß bei einem solchen Willen bleibt.

Gott kann seinen Ausgang demgemäß nicht nehmen von dem puren Willen, welcher die göttliche Wesenheit erst schaffen soll, Gott kann nicht bloß ein purer absoluter Wille sein, sondern er ist Wesen, er ist eine Wesensfülle, und ihr, nicht dem puren Willen an und für sich, muß man das Prädikat der Absolutheit geben, weil diese Fülle seines Wesens eine unendliche, ewige ist.

In dieser ewigen Wesensfülle Gottes ist natürlich der Wille selbst mitbefaßt, denn ebenso wenig, als man in dem Wesen Gottes trennen darf zwischen diesen und jenen Eigenschaften, was ja mit der Unendlichkeit und Ewigkeit seines Wesens streiten würde, ebenso wenig darf man auch trennen zwischen seinem Wesen und seinem Willen, beide sind eins, beide sind miteinander da, und wenn ich sage, daß der Wille Gottes die Bethätigung seines Wesens, die Äußerung desselben ist, so ist damit gar nicht eine Inferiorität des göttlichen Willens gegenüber dem göttlichen Wesen ausgedrückt, so daß ich sagen könnte oder müßte, Gott würde hier mit seinem Willen als abhängig gedacht von einem Wesen, welches gleichsam als übergöttlicher Naturgrund aufzufassen wäre, denn, wie wir es schon bei einer früheren Gelegenheit ausgesprochen, der Wille ist

kein besonders Existierendes, welches in irgendeiner Weise an ein ihm ursprünglich fremdes Wesen geknüpft wäre, ihm dienstbar zu sein, sondern er gehört diesem Wesen selbst ursprünglich und wesentlich zu. Mit jener Formel: „der Wille Gottes ist die Bethätigung seines Wesens“ ist vielmehr nur das gesagt, daß dieser Wille wirklich der Wille Gottes ist, ebenso wie auch das Wesen, dessen Bethätigung der Wille ist, das Wesen Gottes ist; es ist damit nur gesagt, daß es der göttlichen Persönlichkeit, wie jeder andern Persönlichkeit, wesentlich ist, Wille oder wollendes Wesen zu sein, wie auch anderseits Wille nicht ohne wesenhafte Persönlichkeit gedacht werden kann.

So ist denn bei Gott Wesen und Wille, und Wille und Wesen in unzertrennlicher Einheit aufzufassen, wenn wir sowohl die Klippe vermeiden wollen, an welcher die Absolutheit des persönlichen Gottes in einem unpersönlichen Naturgrunde zugrunde geht, als auch die andere Klippe, an welcher das absolute Wesen Gottes hinabsinken würde zu dem bloßen Geschöpfe einer absoluten Willkür. Wesen und Wille ist eins in Gott, und wir können nicht sagen: „dies und das ist gut, dies und das ist wahr, weil es eine göttliche Willkür so bestimmt hat“; ebenso wenig als wir sagen können: dies und das will Gott, weil es eine außer- oder vorgöttliche Wahrheit resp. Güte gehabt hat“; vielmehr müssen wir sagen: „es ist gut und es ist wahr, weil es göttlich ist.“ In diesem Worte ist die Beziehung auf Gottes Wesen und auf Gottes Willen gerade in ihrer Vereinigung gleicherweise enthalten und ausgedrückt, und weiter können wir nicht kommen; und für diejenigen wenigstens, welche den Begriff der absoluten Persönlichkeit anerkannt haben, lassen sich hiergegen auch keine weiteren Einwendungen erfinden, welche nicht unmittelbar ihre Widerlegung in sich selbst trügen, es sei denn, daß man dieser Auffassung den Vorwurf des Dualismus machen wollte. Aber auch dieser Vorwurf ist leicht widerlegt, denn einen Dualismus können in derselben doch nur diejenigen erkennen, welche unter dem Willen ein neben dem Wesen für sich bestehendes Etwas verstehen, und dies war es ja gerade, wogegen wir alle unsere bisherigeu Worte gerichtet haben, was wir eben mit dieser vorliegenden Kritik bestreiten wollen, was

doch also einer von uns hingestellten Auffassung am allerwenigsten untergeschoben werden darf.

Welche Folgerungen ergeben sich nun aus dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen Gottes Wesen und Willen für die Ebenbildlichkeit der Menschen mit Gott? Sie liegen klar zutage.

Wollte man dem Menschen, um die Würde zu wahren, welche ihm innerhalb der Schöpfung durch sein göttliches Ebenbild verliehen worden ist, einen wahlfreien Willen zuerkennen, so würde man weit über das Ziel hinausschießen, man würde dem Menschen etwas zuteilen, was dem Wesen Gottes völlig fremd ist, man würde den Menschen, anstatt seine Gottähnlichkeit zu sichern, von Gott durch einen fundamentalen Unterschied losreißen. Wir haben ja gesehen, daß bei Gott der Wille ewig in der innigsten, unlösbarsten Verbindung mit dem Wesen steht, so daß wir wohl reden können von einem absoluten Gott, aber nicht von einer absoluten Wahlfreiheit, für welche das Vorhandensein des Wesens nichts bedeutet. Wenn man also das Vorhandensein dieser Wahlfreiheit des Willens für den Menschen dennoch behauptet, so setzt man den Menschen in einer der hauptsächlichsten Beziehungen seines geistigen Wesens, welches doch gerade die Stätte seiner Gottähnlichkeit sein soll, in einen scharfen Gegensatz zu Gott, man thut also nicht dasjenige, was der Behauptung und Verteidigung der Gottebenbildlichkeit des Menschen dient, sondern was diese selbst zerstört.

Fassen wir das über diesen Punkt Gesagte zusammen, so sehen wir, wie die Berufung auf das Bild Gottes, zu welchem der Mensch geschaffen worden ist, in den Dienst der von uns vertretenen Anschauung übergeht, denn gerade die Gottebenbildlichkeit des Menschen, sofern wir sie auf das Willensverhältnis des Menschen beziehen, erfordert es, daß wir die Wahlfreiheit von seinem Willen gänzlich und durchaus fern halten; sie erfordert es, daß wir, falls eine Analogie zwischen dem Willensverhältnis Gottes und dem des Menschen hergestellt werden soll, das Wesen und den Willen des Menschen in derselben innigen, unzertrennlichen Verbindung auffassen, welche wir zwischen dem Wesen und dem Willen Gottes vorgefunden haben.

Wir haben nun noch die andere Seite in dem religiösen Verhältnisse des Menschen zu Gott in Erwägung zu ziehen.

Der Mensch ist nicht nur das Ebenbild Gottes, sondern er ist auch das Geschöpf Gottes, und vor dieser Wahrheit, werden wir sehen, kann die Annahme der Wahlfreiheit des menschlichen Willens am allerwenigsten bestehen.

Freilich auch die Geschöpflichkeit des Menschen meint man mit seiner Wahlfreiheit vereinigen zu können. Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei und wär' er in Ketten geboren. Richtig verstanden hat dieses stolze Wort sein gutes Recht; aber man liebt es folgendermaßen auszulegen. Gott wollte nicht bloß Geschöpfe, die sich, sei es nun in materieller, sei es in geistiger Sphäre, nur naturgemäß entwickeln, sondern er wollte freie Geschöpfe haben, welche sich aus ganz selbsteigener Initiative ihm zuwenden sollten, und diese Geschöpfe seien die Menschen. Um das Erfordernis der Wahlfreiheit bei der Geschöpflichkeit des Menschen noch deutlicher und einleuchtender zu machen, sagt man auch wohl, wie Gott selbst die Liebe sei und sich auch in seinem Schaffen von der Liebe habe leiten lassen, so wolle er auch wenigstens von einigen Geschöpfen geliebt sein, frei geliebt sein, und diese vorzüglichen Geschöpfe seien die Menschen, welche darum nicht von ihrer eigenen anerschaffenen Natur gedrungen sein dürften, sondern durch den Besitz der Wahlfreiheit des selbsteigenen Willens in den Stand gesetzt sein müßten, Gott ihren Schöpfer so frei, aus selbsteigenem Antriebe des Willens zu lieben, denn eine andere Liebe sei keine wirkliche, des Namens werte Liebe.

Aber daß mit der wahren Liebe die Wahlfreiheit des Willens solidarisch verbunden wäre, das wird man nach den Erörterungen des eben vollendeten Abschnittes über des Menschen Gottebenbildlichkeit doch wohl nicht mehr behaupten können. Im übrigen aber möge man zusehen, ob sich denn die so definierte Freiheit mit dem Begriff des Geschöpfes verträgt.

Allerdings wollte Gott in dem Menschen freie Wesen schaffen, aber er wollte nicht Götter schaffen und konnte das nicht wollen; es ist aber leicht zu zeigen, daß der Mensch durch den Besitz einer

wie oben definierten Freiheit aus dem Range eines Geschöpfes in den eines Gottes emporgerückt würde.

Ein Geschöpf kann niemals eine absolut eigene, d. h. völlig gottlose Initiative ergreifen, denn es ist ja mit seiner Initiative immer gebunden an die geschöpfliche Basis seines Wesens. Es wird wohl niemand leugnen, daß wenn diese geschöpfliche Basis fehlt, auch das Geschöpf aufhört zu sein, und an seine Stelle ein Gott tritt, wenn überhaupt nach Entfernung derselben noch etwas übrig bleibt.

Nun behaupten die Vertreter der Wahlfreiheit allerdings nicht, daß der Mensch mit seiner Wahlfreiheit die geschöpfliche Basis seiner selbst vernichte, aber sie behaupten doch, daß er sich mit seinem Willen von derselben losmache, oder daß er mit seinem Willen überhaupt gar nicht an dieselbe gebunden sei. Damit ist aber gesagt, daß die geschöpfliche Basis des Wesens für den Willen an und für sich etwas Fremdes, weil ihm selbst nicht wesentlich Zugehöriges ist, also weiter, daß sie für ihn eigentlich gar nicht existiert, wie er sie denn auch nach ihrer Meinung wirklich praktisch wie theoretisch ignorieren kann. Fällt nun so die geschöpfliche Basis als solche weg, was bleibt dann übrig? Man könnte, ja müßte eigentlich antworten: nichts bleibt übrig, denn der Mensch ist ja ganz und gar ein Geschöpf Gottes, sowohl seine leibliche wie auch seine geistige Individualität hat er von Gott empfangen. Sonach würde der Mensch sich durch die Lostrennung von seiner geschöpflichen Basis selbst vernichten, und damit würde sich auch die Frage nach seiner Wahlfreiheit in nichts aufgelöst haben, sie würde außerhalb der Grenzen des Begriffes „Geschöpf" gleichsam verpufft sein.

Aber wir wollen uns dem angegriffenen Standpunkt annähern und auf die obige Frage nach dem, was übrig bleibt, antworten: „nun eben die Wahlfreiheit des selbstbewußten Willens. Freilich müssen wir nun hinzusetzen, daß dieser Wille damit aufhört, der Wille eines Geschöpfes, ein geschöpflicher Wille zu sein, und statt dessen göttlichen Rang erstiegen hat, wenigstens könnte kein absoluterer Wille gedacht werden als dieser; und wenn wir vorher entwickelt haben, daß der Mensch im Besitze eines solchen Willens,

weit entfernt, unserm Gotte ähnlich zu sein, vielmehr etwas demselben völlig Fremdes in seinem Wesen hätte, so müssen wir jetzt behaupten, daß der Mensch im Besitze eines solchen Willens gänzlich außerhalb des Bereiches der geschöpflichen Welt, gänzlich außerhalb der von Gott abhängigen Welt stünde, daß er damit aufhören würde, Gotte untergeordnet zu sein, vielmehr demselben nebengeordnet selbst zu einem Gott geworden wäre, dessen Existenz sich mit der Absolutheit des einen Gottes nicht verträgt.

So lange man an der Absolutheit des einen Gottes, oder sagen wir einfacher an dem einen Gott festhalten will, wird man auch bekennen müssen, daß dieser eine Gott allmächtig ist, d. h. daß es außerhalb der von ihm abhängigen Welt nichts giebt, was er nicht selber wäre; und schon hier ist es ersichtlich, wie wenig sich damit ein wahlfreier Wille des Menschen verträgt.

Was heißt denn: „Gott ist allmächtig?" Wir wollen diesen Begriff nicht abstrakt auffassen, weil er in abstrakter Auffassung, in der er überhaupt sein Recht nicht hat, leicht auf Irrwege führt; sondern wir wollen ihn auffassen in Beziehung zu der Welt, welcher Beziehung diese Eigenschaft überhaupt sozusagen ihre Konstituierung verdankt. In Beziehung zur Welt heißt „Gott ist allmächtig" nichts anderes als „Gott macht alles und hat alles gemacht, was da ist". Wir können mit einer kleinen Umänderung eines Wortes aus dem Prolog des Johannes-Evangeliums sagen: „alle Dinge sind von ihm gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht, was gemacht ist".

Wenn nun auch der Wille des Menschen in den Kreis dieses Alls hineingehört, so ergiebt sich schon daraus, daß sich's mit der Allmacht Gottes nicht verträgt, diesen Willen durch seine Art sich über den Kreis des Geschaffenen erheben zu lassen; es ergiebt sich schon daraus, daß auch die Thätigkeit des menschlichen Willens innerhalb dieses Kreises bleiben muß.

Des wahlfreien Willens Thätigkeit aber würde sich über den Kreis des Geschaffenen erheben, weil sie eine selbständige aus völlig eigener, gottloser Initiative hervorgegangene ist. Wir hätten also mit eines solchen Willens Thätigkeit etwas in der Welt, was außerhalb des von der göttlichen Allmacht beherrschten Kreises läge,

was also die göttliche Allmacht in ihrer umfassenden Geltung, das heißt aber sie selbst zerstören würde; wir könnten nicht mehr sagen: „Gott ist allmächtig"; denn er hätte dann eben nicht mehr alles gemacht und machte nicht mehr alles, was da ist.

Um diesen Konsequenzen auszuweichen und den freien Standpunkt des menschlichen Willens mit dem geschöpflichen Standpunkt desselben, d. h. zugleich mit der Allmacht Gottes vereinigen zu können, nimmt man seine Zuflucht zu dem Gedanken der Selbstbeschränkung, mit welcher die göttliche Allmacht trotz ihrer der Thätigkeit des menschlichen Willens Raum schafft. Aber diese Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht ist ein unvollziehbarer Gedanke.

Es ist klar, daß die göttliche Allmacht, sofern wir sie nach jenem johanneischen, die Beziehung auf das existierende All enthaltenden Begriff verstehen, durch eine solche Selbstbeschränkung nicht bloß beschränkt, sondern vernichtet würde, denn wenn wir sonst sagen: „allmächtig ist Gott, sofern er alles, was ist, gemacht hat und macht", so müssen wir nun hinzufügen: „außer dem, was die verschiedenen Willen der zahllosen Menschen thun". Dann macht er eben nicht alles; dann müssen wir also auch das „all" weglassen, und es bleibt nur noch ein mächtiger Gott übrig neben anderen mächtigen Wesen, welche Menschen genannt werden, aber im Grunde ebenso gut Götter sind wie er selbst.

Aber es soll ja Selbstbeschränkung sein und nicht Beschränktwerden, und wenn es eine Selbstbeschränkung der Allmacht ist, durch welche der menschliche Wille für seine Thätigkeit erst Raum erhält, so ist ja gerade auch die Ausübung dieser selbständigen Thätigkeit ein Beweis für die Allmacht, die über dem Menschen steht, sofern es ja erst von der Allmacht, von einer Thätigkeit derselben abhängt, ob der menschliche Wille überhaupt in Thätigkeit treten kann.

Diese Betonung der Selbstbeschränkung ist sehr gefährlich, ja verhängnisvoll, denn sie gerade führt uns in die Irrwege hinein, welche wir bei unserer dem johanneischen Wort nachgebildeten Erklärung der Allmacht vermeiden wollten.

Wenn man rücksichtlich der göttlichen Allmacht die Selbstbeschränkung betont, um sie trotz ihrer Beschränkung in ihrer Allmächtigkeit zu bewahren, so giebt man eben den Begriff der Allmacht auf, mit dem wir es bisher zu thun hatten, den Begriff, nach welchem die Allmacht die ausnahmslose Abhängigkeit der Welt als einer Schöpfung von Gott als ihrem Schöpfer zum Ausdruck bringt, denn einem solchen Verhältnisbegriff gegenüber kann man nicht von Beschränkung reden, da derselbe ja eben nur der Ausdruck für ein Verhältnis ist, von dessen so oder so gearteter Objektivität allein es abhängt, welche Geltung der Begriff hat.

Redet man also von Selbstbeschränkung, so muß man unter Allmacht eine ohne Rücksicht auf die Schöpfung bestehende absolute Eigenschaft Gottes verstehen. Wir wollen uns nicht weiter einlassen auf die Frage, ob man denn unbeschadet der Absolutheit Gottes sagen dürfe, daß Gott wirkliche, als solche für sich existierende Eigenschaften habe, ob man nicht zu den härtesten Widersprüchen gelangt, wenn man das, was wir Eigenschaften Gottes nennen, anders auffaßt, denn als die Ausdrücke für die verschiedenen Beziehungen des einen, unteilbaren göttlichen Wesens zu der Schöpfung; wir brauchen noch nicht einmal in diese Abgründe theologischer Spekulation hinabzusteigen, um den eben betretenen Standpunkt als unhaltbar zu erkennen.

Also eine Eigenschaft Gottes soll die Allmacht sein, die sich selbst beschränkt. Man sieht schon, auch hier kann es mit der Selbstbeschränkung nicht ganz ernst gemeint sein, denn wie sich eine bloße Eigenschaft selbst soll beschränken können, das ist ganz unerfindlich, hätte etwas Münchhausensches; sie müßte ja, um an sich selbst etwas thun zu können, ein über sich selbst erhabenes selbständiges Wesen sein; aber sie ist doch nur eine Eigenschaft, und darum wird man wohl nicht widersprechen, wenn ich sage, daß mit dieser Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht im Grunde gemeint ist, Gott selbst beschränke seine Allmacht zugunsten der Willensthätigkeit der Menschen.

So hat man die Selbstbeschränkung vielleicht auch von vornherein gemeint; aber liegt denn in dieser Fassung die Absurdität des Gedankens nicht klar zutage?

Gott beschränkt seine Allmacht! aber was ist denn die Allmacht? Ist sie ein Ding, das man beliebig so oder so zustutzen kann? Ist sie nicht vielmehr eine Macht, zu deren Beschränkung eine andere größere Macht notwendig wäre, durch welche sie zurückgehalten, oder eben beschränkt wird? Und woher soll denn nun Gott die Kraft nehmen, mit der er seine Allmacht beschränkt? Ist er nicht abgesehen oder vielmehr abgetrennt von seiner Allmacht machtlos? Und wenn er seine Allmacht wirklich beschränken könnte, würde er es denn anders vermögen als eben durch eine andere Macht, welche mächtiger ist als seine Allmacht? Und würde er, nachdem er seine Allmacht durch diese mächtigere Macht beschränkt hat, nicht doch wieder wie zuvor unbeschränkt allmächtig sein auch in seiner Wirksamkeit, die ja eben erst ihre Allmacht selbst über seine Allmacht bewiesen hat? Ja wie sich der neue Lavastrom über den alten ergießt und weiter um sich greift, so würde vor dieser mächtigeren Macht, vor der selbst die Allmacht zurücktreten muß, die Macht der menschlichen Willen am allerwenigsten ihre Selbständigkeit wahren können.

Solche Absurditäten ergeben sich, wenn man den Gedanken der Beschränkung der göttlichen Allmacht auszudenken versucht. Wenn man diese Absurditäten nicht sofort bemerkt, so scheint das daran zu liegen, daß man sich die Allmacht Gottes vielleicht ähnlich so wie die Muskelkraft des Menschen vorstellt, die er allerdings ganz oder auch nur teilweise beschränkt wirken lassen kann, je nachdem er will; aber über dieser Kraft besitzt der Mensch in der That auch noch eine höhere Kraft, durch welche er jene niedrigere zu leiten imstande ist; man vergißt ferner, daß jene Kraft keine Allmacht ist, sondern an sich schon eine beschränkte, die ihrem Begriff nach von jemandem besessen und darum auch willensgemäß verschiedengradig benutzt und verbraucht werden kann; während die Allmacht ihrem Wesen nach unbeschränkt ist und darum auch nicht irgendjemandes dem Willen unterworfener Besitz sein kann, denn sobald jemand die Allmacht bloß besitzt und sie nicht selber ist, so ist ja mindestens dieser Besitzer von der Machtsphäre der Allmacht ausgeschlossen, und die Allmacht selbst ist beschränkt und wesentlich aufgehoben.

Wir sehen es hier so recht deutlich, wie unrichtig es ist, zu sagen: „Gott besitzt Allmacht", vielmehr ist er selbst die Allmacht, wie er die Liebe ist, und weil er die Allmacht, wenn wir sie einmal in ihrer absoluten, von der Beziehung zur Schöpfung losgelösten Bedeutung fassen wollen, nicht besitzt, sondern dieselbe ist, darum kann er sie auch nicht beschränken, denn wenn er sie zugunsten der Menschen und ihrer wahlfreien Willensthätigkeit beschränkte, so würde er sich selbst beschränken, er würde sich selbst wesentlich ändern, ja aufgeben, er würde den einzigen Thron seiner absoluten Gottheit verlassen, um etwas tiefer neben den neuerhobenen Menschengöttern Platz zu nehmen.

Ja dies wäre noch nicht alles, denn was sind die Folgen jener Selbstbeschränkung für den menschlichen Willen?

Die Selbstbeschränkung der Allmacht ist doch jedenfalls auch eine Sebstzurückziehung, das heißt mit der bestimmenden Kraft der Allmacht Gottes wird natürlich auch ihre erhaltende Kraft von dem wahlfreien Willen des Menschen zurückweichen; und was wird denn nun aus diesem Willen? Hat denn irgendetwas in der Welt Bestand, sobald Gott seine erhaltende Hand abzieht?

Wir sehen, auf diese Weise hört der geschöpfliche Standpunkt des menschlichen Willens auf, weil er überhaupt aufhört zu sein.

Aber man ist vielleicht geneigt, nicht bloß begrifflich, sondern auch sachlich zu unterscheiden zwischen der bestimmenden und der bloß erhaltenden Kraft der göttlichen Allmacht. Nun wohl, obgleich wir diese Unterscheidung als reale nicht gelten lassen können, denn Gott erhält eben nur, indem er wirkt, d. h. bestimmt; wir wollen aber einmal annehmen, daß der menschliche Wille, auch nachdem sich die göttliche Allmacht von ihm zurückgezogen hat, um seiner Thätigkeit Raum zu geben, noch Existenzfähigkeit hat, kann denn aber dieser Wille irgendetwas wirken? An und für sich gewiß nicht, denn Gott ist ja allmächtig, also außer Gott kann der Mensch keine Macht haben, sonst wäre er ja von vornherein Gott gleich. Aber Gott hat seine Allmacht beschränkt, das hatten wir angenommen. Jedoch an und für sich ist dadurch auf den menschlichen Willen noch keine Macht, zu wirken, übergegangen, vielmehr ist sozusagen die Zone der Beschränkung nur machtleer geworden.

Oder sollen wir annehmen, daß das, was Gott seiner Allmacht abgeschnitten hat, dem Menschen zu eigen geworden ist? Dadurch würde der Mensch erst recht zu einem Wesens- und Macht-Genossen Gottes geworden sein, denn nun würde es so sein, daß Gott und Menschen sich untereinander in die Allmacht teilen, und es würde noch fraglich sein, wer den größten und bedeutendsten Teil derselben in Besitz genommen hätte.

Wollen wir den Menschen nicht auf diese Weise den geschöpflichen Standpunkt verlassen sehen, so dürfen wir auch nichts von der Allmacht Gottes auf ihn übertragen. Aber wie kommt denn dann eine Wirksamkeit des menschlichen Willens zustande? Nur dadurch, daß die göttliche Allmacht, so oft der menschliche Wille etwas will, aus ihrer Beschränkung hervortritt, um seinen Befehlen dienstbar zu werden, sich dann aber sofort wieder zurückzuziehen und weitere Befehle des menschlichen Willens zu erwarten. Die göttliche Allmacht würde dadurch zum bloßen Exekutor und gehorsamen Diener des menschlichen Willens herabgewürdigt, und der Mensch würde so Gotte nicht bloß gleich werden, sondern sich geradezu erheben über den, welcher sich zu seinen Gunsten beschränkt hat, denn die göttliche Allmacht selbst wäre nun zu einer frei verfügbaren Macht der Menschen geworden, die Menschen wären nunmehr die allmächtigen Götter der Welt.

Wir sehen, keine der Stellungen, in denen wir den wahlfreien Willen des Menschen gegenüber der Allmacht betrachtet haben, verträgt sich mit dem geschöpflichen Wesen des Menschen, und es bleibt uns nichts übrig, als dem Willen des Menschen, sofern er ein Geschöpf Gottes ist, ganz und gar auch mit seiner Wirksamkeit innerhalb der Allmachtssphäre Gottes seinen Platz anzuweisen, also eine Wahlfreiheit von demselben auszuschließen.

Zu demselben Resultat kommen wir, wenn wir den menschlichen Willen betrachten in seinem Zusammenhang mit dem Weltganzen, sofern dasselbe der Allwissenheit Gottes unterliegt. Die Rücksicht auf die Allwissenheit Gottes bringt es so recht klar zutage, wie Gott einer menschlichen Wahlfreiheit gegenüber aufhören würde, Gott zu sein, und darum anderseits der Mensch im

Besitz einer solchen Wahlfreiheit aufhören würde, Gottes Geschöpf zu sein.

Der göttlichen Allwissenheit gegenüber befinden sich die Verteidiger der menschlichen Wahlfreiheit von vornherein in einer solchen Verlegenheit, daß sie sich gleich in den wunderbarsten Künsteleien bewegen müssen.

Wenn Gott vermöge seiner Allwissenheit, welche das gesamte in Raum und Zeit eingeschlossene Sein umfaßt, auch die zukünftigen Entscheidungen des menschlichen Willens vorher weiß, so ist es klar, daß diese Entscheidungen auch vorher bestimmt sein müssen, weil sie sonst ja nicht vorher gewußt werden könnten; wenn sie aber vorher bestimmt sind, dann können sie nicht das Resultat einer Wahlfreiheit sein, deren Charakter es ist, bei ihren Entscheidungen ebensowohl jedesmal auch anders zu können, also in ihren Entscheidungen nicht bestimmt zu sein. Handelt sich's also wirklich um Entscheidungen der Wahlfreiheit, so müssen dieselben vorher auch gänzlich unbestimmt sein; sind sie aber vorher gänzlich unbestimmt, so können sie vorher auch nicht gewußt werden; werden sie aber nicht vorher gewußt, so sind sie also auch aus Gottes Allwissenheit ausgeschlossen; wenn sich aber die Entscheidungen des menschlichen Willens der von Gottes Allwissenheit umspannten Sphäre entziehen, so tritt der Mensch mit ihnen aus seiner geschöpflichen Stellung zu Gott heraus, da das Geschöpfliche natürlich insgesamt der göttlichen Allwissenheit unterliegen muß, und so hört Gott auf, des Menschen Gott zu sein, und der Mensch hört auf, Gottes Geschöpf zu sein.

Diesem Gedankengang sucht man sich auf die verschiedenste Weise zu entziehen; aber auf keine Weise kommt man zu einem befriedigenden Ausgang. Es sei gestattet, dies kurz nachzuweisen.

Am kürzesten können wir verfahren mit der Ausflucht, Gott wisse die freien Entscheidungen des menschlichen Willens eben als freie voraus, und gerade darin, daß er sie als freie voraus wisse, liege erst recht eine Bürgschaft dafür, daß sie wirklich frei sind, denn was Gott wisse, müsse doch auch wirklich so sein.

Wenn diese Begründung auch von einem großen, erleuchteten Kirchenvater herrührt, so können wir in ihr doch nur einen leicht

aufzudeckenden Trugschluß erkennen, denn dasjenige, was hier begründet werden soll, wird ja der Begründung bereits als Thatsache vorangestellt; das, was wir erst in der conclusio erwarten, finden wir bereits in der propositio major. Ja, wenn Gott die Entscheidungen des menschlichen Willens als freie voraus weiß, dann müssen sie allerdings auch wirklich frei sein; aber wir wollen doch erst wissen, wie es möglich sei, daß Gott die Entscheidungen des Willens, obwohl sie als freie völlig unbestimmt sind, doch voraus wissen kann, also in ihnen etwas Bestimmtes sehen kann, denn sein Vorauswissen hat doch eben einen materiell oder inhaltlich bestimmten Gegenstand; und wir bestreiten eben, daß solches Vorauswissen von etwas, was vor dem wirklichen Geschehen gänzlich unbestimmt ist, möglich sei, und das, was wir bestreiten, darf doch in dem zu führenden Gegenbeweise nicht schon vorausgesetzt werden.

Ähnlich steht es mit der andern Ausflucht, daß nämlich nicht das Vorherwissen der Grund sei für den bestimmten Ausfall der Willensentscheidungen, vielmehr die so und so ausfallenden Willensentscheidungen seien der Grund des so und so bestimmten Vorherwissens.

Auch wir sagen nicht, daß die Bestimmtheit der menschlichen Willensentscheidungen von dem Vorherwissen Gottes herrühre, sondern von dem nicht bloß vorherwissenden, sondern auch allmächtigen Gotte selbst, und daß Gott sie eben darum vorherwisse und wissen könne, weil er sie so bestimmt hat. Aber noch weniger als jenes kann man sagen, daß erst der faktische Ausfall der Willensentscheidungen das göttliche Vorherwissen begründe; denn wenn die sogenannte rückwirkende Kraft in der staatsgesetzlichen Welt meist eine Ungehörigkeit und Ungerechtigkeit ist, so ist sie in der physischen und metaphysischen Welt immer eine Unmöglichkeit. Die Wirkung einer Sache, sie sei nun ideell, sie sei materiell, kann immer nur vor ihr, niemals hinter ihr liegen, und ebenso der Grund einer Sache, sie sei ideell oder materiell, kann immer nur hinter ihr, nie und nimmer aber vor ihr liegen. Das letztere Verhältnis würde das Gesetz von Ursache und Wirkung geradezu auf den Kopf stellen; und auch was man im gewöhnlichen Leben, etwa in der Geschichte, so oft Vorauswirkung nennt, ist nichts anderes als

Nachwirkung, die uns nur darum als Vorauswirkung erscheint, weil ihre Ursache noch nicht klar in unsern Gesichtskreis getreten ist, und wir sind uns auch dieser Sachlage, so oft wir jenen Ausdruck gebrauchen, sehr wohl bewußt.

Der Oberflächlichkeit dieser Einwendungen gegenüber sucht man die Übereinstimmung zwischen der Allwissenheit Gottes und der Wahlfreiheit der menschlichen Willensentscheidungen tiefer zu begründen. Die einen betonen das Vorherwissen Gottes und meinen nun, die freien Entscheidungen des menschlichen Willens von der Allwissenheit Gottes unbeschadet ihres vollen Bestandes ausschließen zu können; die andern betonen das unbedingte Wissen auch der freien Entscheidungen des menschlichen Willens und meinen nun, das Vorherwissen von der Allwissenheit Gottes unbeschadet ihres vollen Bestandes ausschließen zu können.

Wir gehen zunächst auf die erstere Meinung etwas näher ein, sie verläuft etwa in folgenden Gedanken.

Gottes Allwissenheit umfaßt in jedem Momente alles, was irgendein Sein hat. Darum weiß er alles, was in der Vergangenheit gewesen ist, denn alles das hat in jedem Momente, der folgt, ein Sein in seinen Wirkungen; darum weiß er alles, was in der Gegenwart ist, denn das alles befindet sich gerade in voller Realität; darum weiß er alles, was in der Zukunft sein wird, denn alles das hat in jedem Moment, der vorhergeht, ein Sein in seinen Gründen, aus denen es in naturgemäßer Entwickelung hervorgehen wird. Wie steht es nun mit den wahlfreien Entscheidungen des menschlichen Willens?

Diese können nicht Gegenstand der göttlichen Allwissenheit sein, wenn sie noch nicht geschehen sind, denn, wenn sie noch nicht wirklich eingetreten sind, dann haben sie ja noch gar kein irgendartiges Sein; sie liegen allerdings in der Zukunft, aber sie haben keine Ursachen und darum auch gar kein Sein vor ihrer eigenen Wirklichkeit, sie gehen nicht zurück auf irgendetwas von dem, was innerhalb der göttlichen Allwissenheit bereits eine Stelle hat. So lange nun diese Entscheidungen noch nicht sind, können sie auch nicht Gegenstand eines Wissens sein; aber in ihrem Nichtwissen liegt auch durchaus keine Beschränkung der göttlichen Allwissenheit, diese

ist und bleibt Allwissenheit, so lange sie eben alles weiß; aber das zu wissen, was nicht ist, liegt gänzlich außerhalb ihres Begriffes, denn der Gegenstand der Allwissenheit kann doch eben nur alles sein, aber nicht nichts.

Wir müssen dieser sozinianischen Ansicht, welche bekanntermaßen auch in unserer Zeit einen berühmten Vertreter gefunden hat, das einräumen, daß sie mit großem Scharfsinn das entwickelt hat, was sich aus dem wirklichen Bestehen von freien Willensentscheidungen des Menschen für die göttliche Allwissenheit ergiebt, denn will man an diesem Bestehen festhalten, so bleibt in der That nichts übrig, als die Richtigkeit dieser Folgerungen, so bedenklich dieselben auch sind, anzuerkennen.

Wie kann Gott das wissen, was mit seiner Welt keinen ursächlichen und darum überhaupt keinen Zusammenhang hat? Wie kann er wissen, was für ihn nicht ist? Wie kann er's wissen, bevor es überhaupt ist?

Es ist auch durchaus kein sehr geschickter Einwurf, den man dieser Ansicht gemacht hat, indem man entgegnete: wenn auch die freien Entscheidungen des menschlichen Willens keinen ursächlichen Zusammenhang nach rückwärts haben, so haben sie doch einen solchen nach vorwärts, denn einmal eingetreten thun sie doch auch ihre Wirkungen, die sich in dem Weltganzen objektivieren und so auch Glieder in dem Zusammenhang alles realen Seins werden. Sofern nun alles reale Sein, auch das zukünftige, Gegenstand der göttlichen Allwissenheit ist, so muß doch auch das ihr unterworfen sein, was durch die Kette der Begründung mit demselben zusammenhängt, also auch die in diese Begründung und ihren Zusammenhang eintretenden wahlfreien Entscheidungen des menschlichen Willens.

Die Allwissenheit Gottes würde also hier mit Hilfe des Rückschlusses gerettet. Aber wie dies möglich sein soll, ist uns unerfindlich, denn es ist doch klar, daß die Wirkungen, von denen die göttliche Allwissenheit den Rückschluß auf die freien Entscheidungen des menschlichen Willens machen soll, genau ebenso unentschieden, unwirklich sind, wie diese Entscheidungen selbst, so lange sie nämlich noch nicht selbst eingetreten sind, daß also diese Wir-

kungen, so weit sie eben wirklich Wirkungen lediglich jener Entscheidungen sind, ebenso wenig Gegenstand des göttlichen Vorherwissens sein können, als jene Entscheidungen selbst, weil ihr rein negatives Verhältnis zum Sein genau dasselbe ist; und wie die Entscheidungen des Willens erst dann, wenn sie aus dem Nichts in das Sein übergehen, Gegenstand der göttlichen Allwissenheit werden können, so auch die Wirkungen dieser Entscheidungen. Also ein Rückschluß von den Wirkungen der Entscheidungen auf diese selbst, ist darum unmöglich, weil auch sie nicht in dem Kreise der göttlichen Allwissenheit liegen können, bevor sie durch das thatsächliche Geschehen ihrer Ursache, nämlich der betreffenden Willensentscheidung in diesen Kreis eingetreten sind.

Ich bemerke beiläufig, daß für die Sozinianer selbst der eben besprochene Einwurf noch weniger Bedeutung haben würde, da sie den wahlfreien Willensentscheidungen überhaupt gar keine Wirkungen im Weltganzen beilegten, ein Gedanke, welcher wiederum ihr wenigstens nach einer Richtung hin scharfsinnig konsequentes Denken offenbart.

Wenn wir nun aber der Allwissenheit den Entscheidungen unseres Willens gegenüber eine solche Stellung anweisen müssen, können wir denn da noch reden von einer Allwissenheit G o t t e s?

Wir wollen absehen davon, daß durch die Entfernung der menschlichen Willensentscheidungen ans dem göttlichen Vorherwissen eine götiliche Weltregierung zur Unmöglichkeit wird, wenigstens einen diplomatisch kartenspielartigen Charakter bekommt, welcher Gottes nur dann würdig wäre, wenn er nicht über dem Menschen als seinem Geschöpfe absolut erhaben wäre, sondern demselben wie ein Kartenspieler dem andern gegenüberstände, wobei es immer fraglich ist, wer von beiden die Partie gewinnen wird. Um die Unthunlichkeit einer so gearteten Vereinigung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Allwissenheit darzuthun, genügt es schon, sich die Konsequenzen derselben allein für das göttliche Wesen selbst klar zu machen.

Gott wird nämlich durch eine solche Auffassung des Verhältnisses zwischen der Allwissenheit und den Entscheidungen des menschlichen Willens von der Höhe seiner Absolutheit herabgezogen in die

Tiefe eines in der Zeit sich entwickelnden Wesens. Denn als die Entscheidungen des Willens noch nicht getroffen waren, wurden sie auch noch nicht gewußt; wenn sie aber geschehen und dadurch in das reale Sein eintreten, werden sie auch, eben durch ihre nunmehrige Realität, Gegenstand des göttlichen Wissens. Also unsere Willensentscheidungen bereichern, erweitern, vervollkommnen das Wissen Gottes, die Allwissenheit Gottes ist immer nur relativ, unvollkommen, so lange vonseiten des menschlichen Willens noch etwas gethan werden kann; vollkommen, absolut kann und wird sie erst dann sein, wenn nichts mehr dergleichen geschehen kann, wenn der Wille alle seine Freiheit gleichsam ausgegeben hat, d. h. wenn es keinen freien Willen mehr giebt. Und wann wird das sein? Nach der hier von uns bekämpften Auffassung eigentlich niemals.

Aber wenn wir auch den letzten Punkt nicht betonen wollen, immer haben wir hier ein innerhalb der zeitlichen Grenzen beständig zunehmendes Wissen Gottes, und wenn dadurch die Allwissenheit Gottes ihrer Absolutheit völlig entkleidet wird, so verliert damit auch das ganze Wesen Gottes seine Absolutheit, Gott hört damit auf, Gott zu sein, denn indem er sich einer zeitlichen Entwickelung unterworfen zeigt, muß das, welchem er unterworfen ist, als etwas von ihm Unabhängiges anerkannt werden, Gott steigt von seinem Schöpferstuhl herunter und wird gleich wie unser einer, oder höchstens noch graduell, nicht aber prinzipiell von uns unterschieden.

Dahin führt es, wenn man die Entscheidungen des menschlichen Willens wegen ihrer aus der Wahlfreiheit notwendig hervorgehenden Unbestimmtheit meint unbeschadet der göttlichen Allwissenheit aus dem Bereich des göttlichen Vorherwissens ausschließen zu können. Weder die Allwissenheit Gottes, noch Gott selbst kann dabei bestehen.

Dieser Irrweg wird denn auch in unserer Zeit höchstens noch von einzelnen verlassenen Denkern und auch von denen wohl nicht allen Ernstes beschritten, da seine Abgründe zu klar am Tage liegen. Desto ernstlicher schlägt man sich auf den anderen Weg, welcher mit der Behauptung beginnt, die Allwissenheit Gottes ver-

trüge sich sehr wohl mit der vollkommensten und der absolutesten Wahlfreiheit unserer Willensentscheidungen, da sie gar kein Vorherwissen, sondern ein zeitloses Wissen sei.

Dieser Einwurf sieht sehr glänzend aus, aber nur von ferne. Auch wir stehen fest auf dem Grundsatze, daß Gottes Wissen nicht in der Zeit verläuft, sondern ein überzeitliches ist; aber hört es denn darum auf, in der Hinsicht, um die sich's hier handelt, ein Vorherwissen zu sein?

Unsere Willensentscheidungen geschehen im Laufe der Zeit, und für unsere Entwickelung giebt es daher immer nur Vergangenheit und Zukunft. Das, was wir Gegenwart nennen, ist nichts anderes als die beständig vorwärtsrückende Grenze zwischen jenen beiden Zeiträumen. Für Gott dagegen, welcher in seiner außer- oder überzeitlichen Existenz den Zeitlauf gleichsam von oben herab übersieht, haben Vergangenheit und Zukunft keine reale Bedeutung, vielmehr gerade das, was es für uns nicht giebt, ist für ihn alles, nämlich Gegenwart, er schaut den ganzen Zeitlauf gleichsam mit einem Blick gegenwärtig.

Sofern nun aber dieser Zeitlauf auch für die göttliche Allwissenheit seine Wirklichkeit hat, ein realer Gegenstand derselben ist, so muß aus dieser Allwissenheit jedesmal der Begriff des Vorherwissens hervorbrechen, sobald man sie zu irgendeinem Punkte dieses Zeitlaufes inbezug setzt. In absoluter Betrachtung also ist die göttliche Allwissenheit kein Vorherwissen, weil sie Vergangenheit und Zukunft in Gegenwart zusammenfaßt und selber dem Zeitlauf nicht unterworfen ist; aber in relativer Betrachtung ist sie es, sofern sie zu dem Zeitlaufe in Beziehung tritt und treten muß, da derselbe eine Realität ist. Diese relative Betrachtung kann aber ebenso wenig ein bloßer Schein, eine bloße Illusion sein, als es der Zeitlauf selber ist; und so lange die göttliche Allwissenheit auch nur inbezug auf den realen Zeitlauf ein Vorherwissen ist, so lange stehen wir hier genau vor denselben Schwierigkeiten, vor denen wir schon vorher zurückweichen mußten, denn auch hier ist es völlig unbegreiflich, wie in der auf einen bestimmten Punkt des Zeitlaufes bezogenen Allwissenheit Gottes ein Vorherwissen dessen enthalten sein kann, was in diesem Zeitpunkte noch völlig nichts

ist; und es kann ein Vorherwissen der zukünftigen Willensentscheidung nur dann in derselben enthalten sein, wenn dieselben eben schon vorher irgendwie bestimmt und determiniert sind.

Diesen Schwierigkeiten gegenüber pflegt man fortzuschreiten zu der Aufhebung des objektiven, realen Bestandes der Zeit überhaupt. Man meint alle Rätsel der Frage gelöst zu haben, wenn man mit dem großen Entdecker dieser Wahrheit spricht: die Zeit hat für sich keine Realität, sondern sie hat nur in unserm subjektiven Anschauungsvermögen ein ideales Sein als aprioristische Form, in welcher wir alle die uns zukommenden Eindrücke der Realitäten aufnehmen, so daß es in Wirklichkeit oder an sich weder für die Allwissenheit Gottes noch auch für die Entscheidungen des menschlichen Willens selbst ein Vorher und Nachher giebt.

Es mag sich nun damit verhalten wie es will; zur Überwindung der obigen Schwierigkeiten kann auch diese Wendung der Sache nichts beitragen. Denn mag man immerhin den Zeitlauf in das Reich des bloß Ideellen verweisen, bleibt denn nicht dieses Ideelle für uns doch gerade die Wirklichkeit?

Es ist nicht etwa eine Täuschung, auf der unsere Vorstellung von der Zeit beruht, denn dann würden wir uns von derselben, sobald wir sie als solche erkannt haben, losmachen können und wirklich losmachen, wie wir uns von den erkannten optischen, akustischen und ähnlichen Täuschungen befreien, sondern unsere Vorstellung von der Zeit beruht auf einer Anlage und Eigentümlichkeit unseres eigenen Wesens, ist uns daher etwas Notwendiges, von dem wir uns nie und auf keine Weise losmachen können; und auf wen anders können wir so etwas zurückführen, als auf Gott? Rührt unsere Zeitvorstellung aber von Gott her, so muß sie ihm natürlich auch bewußt sein; und wir sind so wieder angelangt bei dem Gott, welcher dem nunmehr auf einer von ihm dem Menschen anerschaffenen Anlage beruhenden Zeitlauf gegenüber steht und durch seine Beziehung zu diesem wenn auch ideellen, so doch wirklichen Zeitlauf auch seiner an sich zeitlosen Allwissenheit den Charakter des Vorherwissens giebt.

Sieht man aber gänzlich ab auch von der ideellen Wirklichkeit, welche die Zeit im Anschauungsvermögen des Menschen hat, indem

man mit der zeitlosen Existenz alles Seienden vollen Ernst machen will, so wird man erleben müssen, wie dieses ganze Verfahren erst recht in das Gegenteil des Beabsichtigten umschlägt, denn was nicht zeitlich existiert, wird doch gewiß, wenn es überhaupt existiert, eine ewige Existenz haben, von der mit der Realität der Zeit natürlich auch die Realität der Veränderung ausgeschlossen ist. Nun denke man sich die Entscheidungen unseres Willens in eine solche ewige Existenz versetzt, in eine Existenz zeitloser, ewiger Unveränderlichkeit, und frage sich dann, ob es noch einen Sinn hat, von der freien Wahl zu reden, um derenwillen man alle diese Künste aufgewendet hat! Die freie Wahl soll doch aus dem noch Unbestimmten erst ein Bestimmtes werden und entstehen lassen, nun aber ist ja allen Entscheidungen derselben eine ewige, unveränderliche, d. h. doch gewiß auch inhaltlich bestimmte Existenz beigelegt, bei der eine freie Wahl gar nichts mehr zu thun noch zu suchen hat.

Also da sich die Wahlfreiheit unserer Willensentscheidungen trotz aller Hindernisse mit Gewalt aufdrängen wollte, ist sie nunmehr endgültig zur Thüre hinausgeworfen, ja die eigene Gewalt, mit der sie sich in den Kreis unserer Gedankenwelt einzudrängen suchte, hat sie, wie wir sehen, auf der entgegengesetzten Seite wieder aus demselben hinausgeschnellt.

Dahin führt es, wenn man, um den Willensentscheidungen auch als Gegenständen der göttlichen Allwissenheit ihre Wahlfreiheit zu erhalten, zu der Zeitlosigkeit des göttlichen Wissens seine Zuflucht nimmt, und es hat sich nun auch aus der Betrachtung des Verhältnisses, in welchem die menschlichen Willensentscheidungen zur göttlichen Allwissenheit stehen, wiederum die schon vorhin erkannte Thatsache ergeben, daß sich die Annahme einer menschlichen Wahlfreiheit mit des Menschen geschöpflicher Stellung zu Gott nicht verträgt.

Der religiöse Gesichtspunkt, unter dem wir jetzt die Wahlfreiheit des Willens betrachtet haben, sehen wir, kommt hinsichtlich seines Ergebnisses für dieselbe genau überein mit dem, was sich uns für die Wahlfreiheit unter dem psychologischen Gesichtspunkt ergeben hatte.

Aber wenn wir hier vom religiösen Gesichtspunkte reden, so wird man unwillkürlich denken an das Buch, das aller Christen religiöse Gedanken zu normieren hat, und fragen, ob denn das, was sich uns eben unter dem religiösen Gesichtspunkt zu erkennen gegeben hat, mit diesem Buche übereinstimmt. Es erhebt sich also hier die unabweisbare Frage: wie steht denn die Bibel zur Wahlfreiheit?

Diese Frage kommt mir nicht unwillkommen, denn ich war mir von vornherein bewußt, mit meiner Kritik der Wahlfreiheit ganz und gar auf dem Grunde zu stehen, welchen die heilige Schrift darbietet; ja es ist mir eine Freude, hier kurz nachweisen zu können, wie auch dieses Gottesbuch der Wahlfreiheit unseres Willens den Boden entzieht.

Wenn wir durch die Betrachtung der Wahlfreiheit des menschlichen Willens unter dem religiösen Gesichtspunkt auf die heilige Schrift geführt sind, so dürfen wir in unserer Darstellung dessen, was sie über unser Problem an die Hand giebt, wohl ausgehen von dem religiösen Bewußtsein, welches wir auf Grund der heiligen Schrift besitzen. Es ist das Bewußtsein der Erlösung; und wir haben nun zu fragen, welche Stellung und ob überhaupt eine Stellung die Bibel der Wahlfreiheit unseres Willens in der Erlösung zuteilt.

Eine Prüfung der betreffenden Schriftaussagen wird uns zeigen, daß die Schrift von keiner Wahlfreiheit in unserer Erlösung weiß. Es scheint allerdings, als ob sich schon die Absicht Gottes, uns zu erlösen, an unsere Wahlfreiheit richtet, indem sie laut wird in den Aufforderungen: „thut Buße!“ und „glaubt“.

Hier werden die notwendigen Bedingungen der Heilsvermittelung für uns zum Gegenstand der Forderung gemacht. Nun erinnern wir uns wohl daran, daß eine Forderung an und für sich die Existenz einer Wahlfreiheit allerdings nicht voraussetzt, da dieselbe vielmehr ein Motiv für den Willen ist und sein soll; aber wir erinnern uns zugleich auch daran, daß der Mensch sich nach der Lehre der heiligen Schrift in einem sittlichen Zustande befindet, in welchem die motivierende Kraft der bloßen Forderung bei weitem nicht hinreichen würde, eine Erfüllung derartiger Ge-

bote herbeizuführen. Wenn nun diese Gebote trotzdem gegeben werden, um von den Menschen erfüllt zu werden, so scheinen sie eben zu appellieren an den Willen des Menschen selbst, an die ihm selbst eigene Kraft, an das ihm selbst eigene Vermögen, durch welches der Wille über jenen Zustand Herr werden kann, wenn er es eben nur will, und es scheint, als fordere die Schrift schon hier die Anerkennnng eines wahlfreien Willensvermögens.

Aber die Schrift selbst zerstört diesen Schein, indem sie uns sagt, wie allein die Erfüllung jener Aufforderungen zur Buße und zum Glauben möglich sei, nämlich durch eine That Gottes, des dreieinigen. Und diese That nennen wir mit der Schrift die Erlösung des Menschen.

Wenn nämlich der Mensch imstande sein soll, jenen Aufforderungen Folge zu leisten, so muß er von Gott selbst erneuert werden: Eph. 4, 23. Röm. 12, 2. Tit. 3, 5, und die Wiedergeburt ist die That Gottes, durch welche er den Menschen zu einem neuen macht, wie es an vielen Stellen der heiligen Schrift ausgesprochen ist. Um nur einige zu erwähnen, nenne ich aus ihrer großen Zahl Joh. 1, 13 (*ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*, sie sind aus Gott geboren); die Stellen aus dem Gespräch des Erlösers mit dem Nikodemus, Tit. 3, 5 (*λουτρὸν παλιγγενεσίας*, Bad der Wiedergeburt); 1 Petr. 1, 3 (*ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς*, der uns nach seinem reichen Erbarmen wiedergeboren hat); Jak. 1, 18 (*βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς*, nach seinem Willen hat er uns gezeugt).

Es kann kaum ein Ausdruck gewählt werden, welcher deutlicher, bestimmter, kräftiger den Gedanken der menschlichen Passivität bei dieser Erneuerung ausdrückt, als das Wort „Wiedergeburt“. Denn wenn wir die Verhältnisse der ersten Geburt, so weit sie das Individuum betreffen, welches geboren wird, übertragen dürfen auf diese neue geistige Geburt, und wir dürfen es nicht bloß, sondern wir müssen es, denn die Schrift pflegt mit ihren Ausdrücken Ernst zu machen; so verhält sich der Mensch in derselben wir können noch nicht einmal sagen „rezeptiv“, sofern wenigstens mit diesem Worte irgendeine Selbstthätigkeit bezeichnet wäre, sondern rezeptiv höchstens, sofern eben die Person, welche nun wieder geboren werden

soll, bereits vorhanden ist; und das ist eben ein passives Verhalten, es geschieht mit dem Menschen etwas, wozu er selbst nichts anderes als eben nur seine Existenz beitragen kann, er wird eben wiedergeboren.

Daher wird denn auch dasjenige, was durch die Wiedergeburt entsteht, eine Schöpfung Gottes genannt, 2 Kor. 5, 17 (*εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις*, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur); Gal. 6, 15. Eph. 4, 24 (*ὁ καινὸς ἄνθρωπος ὁ κατὰ θεὸν κτισθείς*, der neue Mensch, der nach Gott geschaffen ist); es wird in der letzten Stelle der neue Mensch genannt, welcher Gott gemäß geschaffen ist, und wird dem alten Menschen scharf entgegengesetzt, welcher sich verdirbt durch Lüste des Betruges, von dem also gewiß keinerlei Mitwirkung bei der Hervorbringung des neuen Menschen erwartet werden kann.

Dieselbe Ausschließlichkeit der göttlichen Wirksamkeit in der Erneuerung des Menschen liegt in dem Begriff des bei dem Apostel Paulus so beliebten *ζωοποιεῖν* lebendig machen 2 Kor. 3, 6. 1 Kor. 15, 45 (*πνεῦμα ζωοποιοῦν*, lebendig machender Geist); 1 Kor. 15, 22. Röm. 4, 17; 8, 11. Eph. 2, 5. Kol. 2, 13.

Dieser Grundanschauung von der Wiedergeburt, welche der Mensch von Gott aus (*ἄνωθεν*) erfährt, entsprechen nun auch die einzelnen Äußerungen, welche in der heiligen Schrift über die besonderen Beziehungen und Seiten dieses Verhältnisses vorkommen. Die Buße zunächst wird als eine Wirkung Gottes bezeichnet, indem gesagt wird, daß Gott sie giebt, Apg. 5, 31; 11, 18. 2 Tim. 2, 25. Wird dieses aber von der Buße, von der Sinnesänderung ausgesagt, so ist damit eigentlich auch der Glaube bereits als ein Werk Gottes bezeichnet, denn derselbe ist ja das positive Korrelat der Buße in diesem Sinne.

Aber auch ausdrücklich wird er mehrfach mit der Wirksamkeit Gottes als hervorbringender Ursache in Verbindung gebracht. So heißt es 1 Petr. 1, 5, daß wir in Gottes Macht durch den Glauben bewahrt werden zur Seligkeit. Noch deutlicher wird Kol. 2, 12 die *πίστις*, der Glaube, durch welchen wir auferweckt sind, von der *ἐνέργεια τοῦ θεοῦ* Wirksamkeit Gottes abhängig gemacht. 1 Kor. 2, 5 wird der Glaube, welcher not ist, besessen zu werden,

ausdrücklich als beruhend *ἐν δυνάμει θεοῦ* in Kraft Gottes bezeichnet; Eph. 1, 19 ist die Rede von der überschwenglichen Kraft Gottes an uns, die wir glauben *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* nach der Wirksamkeit der Macht seiner Stärke. Die Häufung der Kraftausdrücke läßt es erkennen, wie Paulus gar nicht genug die wunderbare Gotteskraft erheben kann, welche sich in dem Vorhandensein des Glaubens bei uns bethätigt.

So nennt er denn auch in demselben Briefe Kap. 2, 8—10 unsere Errettung durch den Glauben in ausdrücklichem Gegensatz zu *ἐξ ἡμῶν* aus uns ein *δῶρον θεοῦ* Geschenk Gottes und nennt uns als solche Gläubige ein *ποίημα θεοῦ, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* Werk Gottes, geschaffen in Christo Jesu.

Auch Johannes schließt 1 Joh. 5, 1 von dem Vorhandensein des Glaubens zurück auf das „geboren sein aus Gott“ und macht so den Glauben übereinstimmend mit den vorherigen Stellen zu einer Wirkung dieser göttlichen Thätigkeit der Erneuerung. Ähnlich sagt auch Petrus Apg. 15, 9: „Gott reinigte ihre Herzen durch den Glauben“, also Gott und nicht die Wahlfreiheit des Willens.

So macht denn auch der Heiland selbst in seinen johanneischen Reden das Kommen zu ihm abhängig von einem *διδόναι* Geben des Vaters: Joh. 6, 37—39, ja er sagt, daß niemand zu ihm kommen könne, es ziehe ihn denn der Vater: Joh. 6, 44. 65. Mit diesen sehr starken Ausdrücken ist augenscheinlich dieselbe innere Wirksamkeit Gottes an dem Menschenherzen gemeint, welche in der Apostelgeschichte bezeichnet ist als eine durch Gott geschehende Öffnung des Herzens, Apg. 16, 14, ähnlich ist auch das *διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν* er öffnete ihren Sinn, Luk. 24, 45.

Wir sehen, in allen diesen Stellen wiederholt sich dieselbe Anschauung, welche schon in jener berühmt gewordenen Stelle des Propheten Jeremias Kap. 31, 18, zu einem klassischen Ausdruck gekommen ist: הֲשִׁיבֵנִי וְאָשׁוּבָה, bekehre du mich, so werde ich bekehrt, oder genauer: bekehre du mich, und ich will umkehren. In diesem Worte ist zugleich das Verhältnis der göttlichen Wirkung zur eigenen Willensthätigkeit mit der allererwünschtesten Klarheit

ausgedrückt, da ja in diesem Ausspruch deutlich genug die eigene Willensthätigkeit durchaus in Abhängigkeit von der göttlichen Wirksamkeit gestellt ist; und erst nach den bisher erörterten Punkten können wir es recht beurteilen, in welcher Weise sich die Bekehrung mit Buße und Glaube als Forderung an uns richtet.

Man könnte freilich, wenn man die bisher erwähnten Äußerungen der heiligen Schrift abstrakt für sich betrachten wollte, fragen, welchen Sinn es habe, dabei überhaupt noch von einem menschlichen Willen zu reden, wenn die ganze Bekehrung so ausschließlich ein Werk Gottes ist; man könnte fragen, welchen Sinn es habe, dabei überhaupt noch eine Forderung an den menschlichen Willen zu richten, wenn doch Gott selbst alles, was nötig ist, giebt; und da nun diese Forderungen der Buße, des Glaubens, des neuen Wandels, des Anziehens des neuen Menschen, des Ablegens der Werke der Finsternis, des Ertötens der Fleischesgeschäfte mit dem zahllosen Heer der einzelnen Sittengebote auch im Neuen Testamente so häufig auftreten, so könnte man behaupten, daß jene Äußerungen über die ausschließliche Wirksamkeit Gottes in der Erlösung des Menschen nach dieser entgegengesetzten Klasse von Schriftaussagen stark zu modifizieren seien, so daß sie ihre eigentliche, man möchte sagen anstößige Bedeutung einbüßen würden.

Wir meinen aber im Gegenteil, daß man erst nach voller und ungeschwächter Berücksichtigung jener Aussagen über die erneuernde Wirksamkeit Gottes es verstehen könne, wie jene Forderungen an den Menschen, der doch nach der Lehre der Schrift sich unter der Herrschaft der Sünde befindet, gerichtet werden können, und wie deren Erfüllung möglich ist, denn ohne jene Erneuerung des menschlichen Herzens aus Gottes Kraft würden alle jene Gebote gar keine andere Bedeutung haben können, als die, daß sie gleich dem alttestamentlichen Sittengebot das gänzliche Unvermögen des Menschen zum wahrhaft Guten offenbaren würden. Wenn sie gegeben sind, um erfüllt zu werden, also unter der Voraussetzung, daß sie auch erfüllt werden können, so setzen sie eben auch die Erneuerung der sittlichen Kraft durch Gottes Wirksamkeit voraus, denn diese erst bringt die Fähigkeit, jene Gebote zu erfüllen. Die Schwierigkeit, welche die an den Menschen gestellten Forderungen der aus-

schließlichen Wirksamkeit Gottes gegenüber bereiten, könnten also nur noch in dem formalen Begriff der Aufforderung liegen, da doch im Grunde gegeben und nicht gefordert wird. Aber diese Form der Einwirkung ist begründet in der ganzen Art und Weise, durch welche nach der heiligen Schrift die von Gott gewirkte Erneuerung des Menschen vermittelt ist.

Nämlich diese Erneuerung ist kein magischer Prozeß, sondern sie bedient sich der Mittel, durch welche man überhaupt auf den menschlichen Geist seiner Natur nach einzuwirken hat. Und dieses Mittel ist vor allen Dingen das Wort, Röm. 10, 10—17, welches durch die Predigt des Evangeliums, wie es im weitesten Sinne gefaßt wird, an den Menschen herankommt. In diesem Worte, als in dem Worte Gottes, lebt der Geist Gottes und wirkt daher eine Kraft Gottes auf die Herzen. Die Wirkungsweise dieser Kraft wird auf der einen Seite charakterisiert als ein „durchstochen werden im Herzen“ Apg. 2, 37, womit augenscheinlich die das Gewissen aufregende und erschütternde Wirkung des göttlichen Wortes gemeint ist; wenn wir im Bilde reden wollen: der Feind bringt ein in den Palast des gewappneten Mannes, um ihn zu überwältigen.

Anderseits wird die Wirkung des göttlicheu Wortes genannt ein Brennen des Herzens, Luk. 24, 32. In diesem Ausdrucke scheint mir schon mehr die positive Wirkung des Wortes im Unterschied von jener negativen bezeichnet zu sein. Paulus sagt, er sei ergriffen von Christo, Phil. 3, 12 und betont es ausdrücklich, daß diese Wirkung vorangegangen sei dem, daß er nun auch Christum ergreifen könne.

In diesem Ergriffensein können wir eine Zusammenfassung aller der Formen und Stufen erkennen, in denen die Einwirkung Gottes auf das Herz des Menschen sich nacheinander vollzieht: Berufung, Erleuchtung, Reue, Glaube u. s. w. Indem diese Formen mit der innerlich wirkenden Kraft des göttlichen Wortes, mit dem *πνεῦμα ζωοποιοῦν* erfüllt werden, entwickelt sich in ihnen die Wiedergeburt des Menschen. Da aber die Wiedergeburt in diesem Sinne nach der Auffassung der heiligen Schrift ein Prozeß ist, wie das namentlich in allen den Stellen hervorgehoben

wird, an denen die Rede ist von einem Wachsen an Christo Eph. 4, 15. 16, an Erkenntnis Gottes, Kol. 1, 10, an Erkenntnis und Gnade Christi 2 Petr. 3, 18, so ist es natürlich, daß sich die folgende Stufe in diesem Prozeß oder Wachstum immer auferbaut auf der vorhergehenden, daß also der Mensch immer, so wie er ist, d. h. nun geworden ist durch Gottes Wirkung, der Gegenstand der ferneren göttlichen Wirkung ist.

Daher werden wir uns auch gar nicht wundern dürfen, wenn wir den Willen des Menschen in diesem Prozeß der Erneuerung durch an ihn gerichtete Forderungen gleichsam berücksichtigt sehen, denn der Wille gehört ja naturgemäß auch zu dem Ganzen, welches das Wachstum der Erneuerung durchzumachen hat; wir werden uns nicht wundern dürfen, daß sich die Forderungen an den Willen mit dem Fortschreiten der göttlichen Gnadenwirkungen im Menschenherzen beständig steigern, weil eben der Wille infolge der wachsenden Erneuerung des Herzens zu immer größeren Leistungen fähig wird. Der Wille als die reine Form der Selbstentscheidung ist auf allen Stufen der Entwickelung des Menschen unveräußerlicher Besitz, aber er hat seine materiale Bedeutung nur in dem engsten Zusammenhang mit der ganzen Substanz des Geistes, wie sie in jedem Augenblick der Willensthätigkeit so oder so geartet und gestaltet ist. Dieser Substanz gegenüber gilt die Forderung, welche an den Menschen gerichtet wird, ebensowohl als Motiv, wie jede andere Einwirkung vermittels des Wortes. So tritt denn auch in der heiligen Schrift neben der Aufforderung die Mitteilung an den Menschen hervor, nämlich die Mitteilung dessen, was Gott gethan hat für die Erlösung der Menschen, wie es schon neben der allerersten Aufforderung „thut Buße“ heißt, „denn das Himmelreich ist nah“.

Beide Redeformen, Aufforderung und Mitteilung, sind die Mittel, durch welche Gott seinen Geist auf den des Menschen wirken läßt und dadurch auch des menschlichen Willens sittliche Beschaffenheit bedingt, so daß man den sogenannten guten Willen einerseits, und zwar zunächst als eine Gabe Gottes zu bezeichnen hat, wie es z. B. Paulus Phil. 2, 13 thut, anderseits ihm auch eine Mitwirkung im Prozeß der Wiedergeburt und Erneuerung zuerkennen muß, in-

sofern er ja in Gemäßheit der ihm zugrunde liegenden geistigen Substanz des Menschen beständig thätig ist.

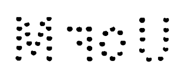
Es geht daraus hervor, daß der Wille des Menschen als causa salutis betrachtet niemals neben, sondern immer nur unter die göttliche Wirksamkeit gestellt werden darf, daß also in dieser Hinsicht von einer Wahlfreiheit des Willens, durch welche derselbe der bestimmenden Wirksamkeit Gottes entnommen wurde, nicht die Rede sein kann.

Also auch die Schrift sieht den Willen des Menschen, wenigstens was den Stand der Erlösung betrifft, immerdar in der engsten Verbindung mit der jedesmaligen Substanz des Geistes und niemals in dem Besitze einer von dieser Substanz unabhängigen sogenannten Wahlfreiheit.

Auch das Ziel, zu welchem die göttliche That der Erlösung den Menschen führen will, entspricht ganz und gar der bisher entwickelten Anschauung. Dies Ziel ist nämlich der Zustand, in welchem der Mensch nicht mehr anders kann, als göttlich wollen und göttlich handeln, der Zustand, in welchem den Willen Gottes zu thun, seine Speise ist, also dasjenige, ohne das er nicht leben kann; der Zustand, in welchem die Liebe Gottes, die Liebe Christi ihn dringet in allen Stücken; in welchem Christus sein Leben ist; in welchen er ein Knecht der Gerechtigkeit geworden ist, also sein Wille ganz und gar und unbedingt gebunden ist an das, was er durch Gottes Gnade und Kraft geworden ist.

Diesen Zustand nennt die Schrift selber „Freiheit". So euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei; ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen; und dieser Zustand, welchem Gottes ganze Thätigkeit an uns gilt, ist allein dieses edeln Namens vollkommen wert, denn er bezeichnet zugleich den Zustand der vollendetsten Sittlichkeit, welche dem wahren, von Gott gewollten Wesen des Menschen gemäß ist, so daß in dieser Freiheit der Mensch wahrhaft Mensch, wahrhaft sein eigener Herr ist, indem er Gottes Knecht ist. Es ist dies die Freiheit, welche im gewöhnlichen Sprachgebrauch „reale Freiheit" genannt wird.

So sehen wir denn, wie der Mensch aus der Tiefe seines erlösungsbedürftigen Zustandes, nicht etwa durch eine eigene Wahl-



freiheit des Willens, sondern allein durch Gottes allmächtige Gnade emporgeführt wird zu der Höhe, auf welcher er in den ewigen Tempel seliger Gotteskindschaft aufgenommen wird.

Wenn wir nun schon hier in der Beschreibung, welche die heilige Schrift von dem Stand und Gang unserer Erlösung entwirft, keinen Platz für die Wahlfreiheit des menschlichen Willens auffinden konnten, so wird das noch weniger der Fall sein bezüglich des Zustandes, aus welchem wir durch die rettende Gottesthat der Erlösung herausgeführt worden sind.

Die heilige Schrift stellt den Menschen, so weit er noch nicht erlöst und sich noch ganz selbst überlassen ist, als den Knecht einer ihm ursprünglich fremden, ja feindlichen Macht dar, nämlich als den Knecht der Sünde, welche, sofern sie vor aller Selbstentscheidung des Individuums schon vorhanden ist, nicht erst im Neuen, sondern bereits im Alten Testament mit dem Namen „Fleisch" bezeichnet wird. Gott sagt Gen. 6, 3: „Die Menschen sind Fleisch", und man mag diese Stelle auslegen, wie man will, immer wird man dem Worte בָּשָׂר eine sittliche Bedeutung lassen müssen, weil der ganze Zusammenhang der Stelle, welche redet von einer Sünde der Menschen und von einer Strafe Gottes, darauf hinweist, das Wort „Fleisch" nicht in einer bloß natürlichen, sondern in einer sittlichen Bedeutung zu fassen.

Freilich drückt das Wort „Fleisch" im Alten Testamente gewöhnlich mehr die Hinfälligkeit, das Elend der menschlichen Natur aus; aber wir werden wohl sagen dürfen, daß nach der Anschauung des Alten Testamentes diese Hinfälligkeit des Menschen mit seinem sittlichen Verderben aufs engste zusammenhängt und aus demselben hervorgegangen ist. Um nur etwas nach dieser Seite hin zu erwähnen, so haben wir einen indirekten Beweis dafür in der Gestalt Henochs, welcher um seiner sittlichen Vortrefflichkeit willen der Hinfälligkeit des Lebens entnommen wurde; und einen direkten Beweis in dem allerdings apokryphischen Ausspruch, Sir. 17, 30: „Was Fleisch und Blut dichtet, das ist ja böses Ding."

Im Neuen Testament nun tritt die sittliche Bedeutung des Wortes „σάρξ" entschieden in den Vordergrund. Das Fleisch

ist nach dem Apostel Paulus der Widerpart des Geistes, nämlich des heiligen Geistes; Paulus redet von den Lüsten des Fleisches, von dem Willen des Fleisches, von den Werken des Fleisches, von dem Wandel nach dem Fleische, von einer fleischlichen Gesinnung und hat dabei immer den Gegensatz des Guten, Gerechten, Heiligen im Sinne, niemals den des bloß Geistigen, so daß man etwa denken könnte, „Fleisch" bezeichne auch in diesen Verbindungen nur die sinnliche Seite des menschlichen Wesens, was übrigens schon durch die ganze Art dieser Verbindungen unmöglich gemacht wird.

In demselben sittlichen Sinne bedient sich Jesus Christus selbst des Wortes σάρξ in seinem Gespräch mit Nikodemus, denn er setzt den Begriff nicht etwa in Gegensatz zu dem Geist des Menschen, sondern zu dem Geist Gottes, dessen Ziel es ist, an die Stelle des Fleisches zu treten.

Dieses Fleisch nun beherrscht den Menschen nach der Lehre der heiligen Schrift, und wenn jene Stelle aus der Genesis geradezu sagt: „der Mensch ist Fleisch", so drückt das Wort Jesu: „was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch", genau denselben Gedanken aus. So muß denn notwendig die Selbstentscheidung des Menschen eine fleischliche, d. h. sündige werden. Daß sie es wirklich ist, bezeugt die heilige Schrift des Alten und des Neuen Testamentes genugsam auf allen Blättern, und es ist nicht nötig, an einzelne Stellen wie Ps. 14, 3. Gen. 6, 5. Hiob 14, 4 u. s. w. zu erinnern, denn wenn wir uns nur die einzelnen Personen, die einzelnen Geschichten und den ganzen Gang der Geschichte in der Bibel ansehen, so liegt es ja klar vor Augen, daß die Sünde als etwas dem ganzen Menschengeschlecht Anhaftendes erscheint, so daß von ihr niemand, auch nicht einer ausgenommen werden kann.

Daß aber die Selbstentscheidung des menschlichen Willens eine fleischliche, d. h. sündige sein muß, geht nicht minder klar aus der Darstellung der heiligen Schrift hervor.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die heilige Schrift nicht oft ausdrücklich auf diesen Punkt zu sprechen kommt, weil sie keine Dogmatik ist und darum nicht viel Veranlassung dazu hat, aber daß der Gedanke dieser Notwendigkeit des Sündigens für den

empirischen Menschen ihrer Anschauung zugrunde liegt, erhellt schon daraus, daß sie eben das Fleisch dem menschlichen Wesen auch abgesehen von der einzelnen, eigenen, individuellen Willensentscheidung zuschreibt.

Aber es giebt doch wenigstens einige Aussprüche, in denen es entweder mit klaren Worten gesagt ist, oder aus denen es wenigstens unmittelbar gefolgert werden muß, daß die Selbstentscheidung des Menschen der Notwendigkeit des sündigen Fleisches unterliegt.

Wir können wieder auf die erste Schrift der Bibel, auf die Genesis zurückgehen. Gott sagt da nach der Sintflut, er wolle die Erde nicht mehr verfluchen um der Menschen willen, denn das Dichten des menschlichen Herzens sei böse von Jugend auf. Gott führt damit das erneute Sündigen des Menschen, welches ganz bestimmt zu erwarten ist, nicht auf einen ganz neuen, voraussetzungslosen Willensakt zurück, dem gegenüber die rächende Strafe von Nutzen sein könnte, sondern er leitet es ab aus der von Kindesbeinen (מִנְּעֻרָיו) an schon vorhandenen sündigen Beschaffenheit. Die einzelne That, als das Gebilde (יֵצֶר לֵב) des Menschen trägt notwendig das Gepräge des Bildners an sich, sie ist sündig, weil das Herz sündig ist. Dieser Notwendigkeit des Sündigens gegenüber, wie sie aus der sündigen Beschaffenheit des Herzens folgt, will Gott auf ein ähnliches Strafgericht wie vorher, als auf etwas nutz- und wirkungsloses verzichten.

In ähnlicher Weise ist die bekannte Stelle von der sündlichen Zeugung, Ps. 51, 7, zu benutzen. Das הֵן, siehe, mit welchem David diesen Gedanken einleitet, läßt es deutlich erkennen, daß David denselben anführt zur Erklärung seiner sündigen Einzelthat; als wollte er sagen, hier habe sich's so recht deutlich gezeigt, was schon von der Geburt an, bevor er einmal einen individuellen Willen hatte, sein Teil gewesen sei, nämlich die Sünde.

Ebenso, wenn Hiob 14 so stark die Unmöglichkeit betont, daß unter den Unreinen ein Reiner gefunden würde, so ist darin deutlich die Lehre ausgesprochen, daß es nicht bloß der Wille, sondern das Los des Menschen ist, zu sündigen, da ihnen die Sündhaftigkeit von Natur eigen ist.

Diese Anschauung von der Knechtschaft der formalen Selbstentscheidung oder des Willens, wie sie schon dem Alten Testamente zugrunde liegt und sich in den oben besprochenen Stellen zum Ausdruck bringt, tritt, wie es natürlich ist, im Neuen Testamente noch viel deutlicher und bestimmter hervor.

Wenn man schon im Alten Bunde gebeten hatte um ein reines Herz, um einen neuen Geist anstatt des alten von der Sünde beherrschten und darum der Sünde dienenden, so ist es im Neuen Testamente zur völligen Klarheit gekommen, daß man, so lange man bleibt, wie man ist, völlig verkauft ist unter die Sünde, Röm. 7, 14. Der Mensch kann nur sündigen, wie ein fauler Baum nur faule Früchte bringen kann. In dem natürlichen Zustande ist der Mensch ein Knecht der Sünde, Röm. 6, 17—20. 2 Petr. 2, 19; sein Leben wird ein Dienst der Sünde genannt, die einzelnen Sünden der That im Gegensatz zur Sündhaftigkeit des Herzens heißen die Früchte der Sünde, und wenn man auch einen solchen Ausdruck nicht ohne weiteres pressen darf, so geht doch auch aus der oberflächlichsten Fassung desselben hervor, daß hier die Sünde nicht als eine wahlfreie Zustimmung eines an sich wahlfreien Willens zur Sündhaftigkeit des Herzens verstanden sind, sondern als natürliche und darum notwendige Ergebnisse der vorhandenen sündigen Beschaffenheit.

Bewußt freilich wird sich der Mensch dieser Knechtschaft als solcher erst, wenn er durch irgendeine auf ihn einwirkende Macht in einen innern Gegensatz gegen die herrschende Sünde gebracht wird; aber zugleich erkennt der Mensch erst dann, wie schwer und zwingend die Herrschaft der Sünde über seine einzelnen Willensentscheidungen ist. In ergreifender Weise hat dies der Apostel Paulus Röm. 7 dargestellt. Es ist für die gegenwärtige Frage gleichgültig, ob der Apostel an jener Stelle von dem noch nicht oder von dem schon wiedergebornen Menschen redet, unserer Meinung nach ist keins von beiden richtig, sondern augenscheinlich hat der Apostel einen Menschen im Sinne, welcher eben in die Wiedergeburt eingetreten ist, welcher eben in den ersten Stadien der durch Gottes Einwirkung beginnenden Erneuerung steht, um sie erst noch ganz durchzumachen und in ihr vollendet zu werden zu

einer neuen Kreatur. Für unsere gegenwärtige Frage ist in dem von Paulus geschilderten Zustande nur das von Wichtigkeit, daß selbst da, wo nicht mehr die Sündhaftigkeit allein gleichsam das Terrain inne hat, sondern sich eine andere ihr feindliche Macht eingefunden hat, die Sünde ihre Herrschaft noch zu behaupten weiß. Wenn aber selbst in dem Menschen, in welchem wenigstens der Gegensatz gegen die Sünde schon eine Stätte gefunden hat, die Herrschaft der Sünde so gewaltig ist, so ist sie natürlich völlig unerschüttert in demjenigen, welcher von einem solchen Gegensatz noch nichts weiß und kennt.

Damit stimmt ganz überein die Art und Weise, in der Jesus Christus selbst von dieser Sache redet, denn wenn er sagt, daß er die Menschen frei machen müsse; wenn er sagt, daß sie wiedergeboren werden müßten, also doch eine neue Natur bekommen müßten; wenn er sagt, daß sie ohne ihn nichts thun könnten, so ist damit ausgesprochen, daß sie, wie Petrus sagt, Knechte des Verderbens, weil Knechte der Sünde sind.

Erst aus einem solchen Zustand einer mit eigenen Mitteln und Kräften unabwendbaren Knechtschaft konnte sich überhaupt die Notwendigkeit einer Erlösung, wie wir sie vorher betrachtet haben, ergeben, so daß diese als eine Thatsache an und für sich schon aufs bestimmteste bezeugt, daß sich der Mensch vor ihr und ohne sie in für ihn selbst unlösbaren Fesseln befindet, wenn er sie auch ohne göttliche Erleuchtung nicht fühlt und sieht.

So stellt sich denn auch das gesamte Zeugnis der heiligen Schrift in den allerstärksten Gegensatz gegen die Theorie von der Wahlfreiheit des menschlichen Willens.

Jedoch man wird mich einer parteiischen Auslegung der Schriftlehre beschuldigen, wenn ich es unerwähnt lasse, daß dieselbe den Menschen für dasjenige, was seinen Willen und dessen einzelne Entscheidungen so unheilvoll beherrscht, selbst verantwortlich macht; daß sie dasjenige, was wir bisher Sünde, Fleisch genannt haben, auch des Menschen eigene Schuld nennt, eine Schuld, welche der Mensch im Gegensatz, ja im ausdrücklichen Widerspruch gegen Gott auf sich geladen hat; daß die heilige Schrift dies nicht nur immer und immer wieder betont, sondern sogar ausführlich erzählt,

wann und wie die Menschheit ursprünglich diese Selbstverschuldung, unter der sie nun als eine Gefangene seufzen muß, herbeigeführt hat.

Also die Geschichte vom Sündenfall ist es, auf die man in letzter Instanz den Finger legt, um die heilige Schrift als Zeugen für die Wahlfreiheit des menschlichen Willens auftreten zu lassen. Allerdings ist auch in dieser Geschichte die Wahlfreiheit des menschlichen Willensvermögens nicht ausdrücklich genannt; aber das wird uns nicht wundern dürfen, da sie ja eben eine Geschichte und keine dogmatische Auseinandersetzung ist. Weil die Wahlfreiheit aber in der Geschichte nicht genannt ist, werden wir doch wenigstens die in der Geschichte vorliegenden Momente erst prüfen müssen, um zu sehen, ob sie die Annahme eines solchen Wahlvermögens nötig machen oder nicht, denn nur wenn diese Notwendigkeit vorliegt, kann jene Annahme mit Recht als der biblischen Anschauung entsprechend und zugehörig behauptet werden.

Wenn wir nun als die Momente der Geschichte hinstellen den anfänglich von Gott geschaffenen Zustand des Menschen, das von Gott an den Menschen ergehende Verbot, die von dem außermenschlichen Satan angeregte böse Lust, die That selbst und endlich die Zurechnung derselben samt der Strafe, so scheint nur das letzte Moment, die strafende Zurechnung der That mit Notwendigkeit auf die Annahme eines freien Willensvermögens im Menschen zu führen; denn wenn man behaupten wollte, daß die Annahme eines freien Wahlvermögens schon durch den anerschaffenen Zustand des Menschen erfordert werde, so würde man das alles vergessen müssen, was wir erst kurz zuvor gerade aus dem geschöpflichen Verhältnis des Menschen zu Gott folgern mußten; wollte man aber behaupten, daß das an den Menschen gerichtete Verbot jene Annahme notwendig machte, so würde man übersehen, daß das Verbot, wie wir ebenfalls früher auseinandersetzten, ja gerade als ein Motiv auf den Willen einwirken will und dadurch die Wahlfreiheit desselben negiert; daß aber in der vom Satan angeregten bösen Lust und in der aus derselben hervorgehenden That an und für sich am allerwenigsten ein Mittel gefunden werden kann, jene Annahme zu begründen, liegt klar auf der Hand. Es bleibt also

nur das Moment der Zurechnung übrig, um aus demselben die Existenz einer Wahlfreiheit für den menschlichen Willen abzuleiten.

Die Zurechnung der That scheint nun wirklich vollkommen zu genügen, um nachzuweisen, daß die Annahme eines wahlfreien Willens für den Menschen durchaus notwendig sei; denn wie soll man das Recht haben, von einer Verschuldung, von einer Verantwortlichkeit des Menschen zu reden, wenn man nicht auch das Recht hat, von einer Wahlfreiheit seines Willens zu reden, welche ihn allein in den Stand setzt, irgendetwas Eigenes ganz allein aus sich selbst und seinem eigenen Willen heraus zu thun?

Jedoch diese Gedanken führen uns bereits von dem rein religiösen in das im eigentlichen Sinne sittliche Gebiet hinüber, und man gestatte mir, mit vorläufiger Hintansetzung dieser Vorwürfe zunächst das normale Gebiet des Sittlichen nach der Wahlfreiheit des Willens zu durchforschen; man wird ja sehen, wie sich am Ende dieser Durchforschung dieselben Vorwürfe erheben, um dann mit aller erforderlichen Gründlichkeit erwogen zu werden.

III.

Die Wahlfreiheit des Willens unter dem sittlichen Gesichtspunkt.

1) Die Wahlfreiheit des Willens und die sittliche Beschaffenheit des Menschen.

Sollte das, was unsere bisherigen Untersuchungen zutage gefördert haben, stichhaltig sein, so hat unsere Kritik der Wahlfreiheit des menschlichen Willens schon jetzt unleugbar große Vorteile errungen. Wir können sagen, die beiden Flügel des feindlichen Heeres sind geschlagen. Aber es sind doch eben nur Flügel, und das Gros desselben steht, wenigstens fast unversehrt da. Die Wahlfreiheit des menschlichen Willens hat ja weder in dem psychologischen, noch in dem religiösen Verhältnis ihre eigentliche Stütze, unbedenklich ist es allerdings nicht, wenn sie von diesen beiden Seiten im Stich gelassen wird, ja vielmehr, wie wir gesehen haben, sogar angegriffen wird, aber sie zieht sich dann um so mehr zurück auf ihr eigentliches Feld, um dies wenigstens gegen alle Angriffe zu behaupten.

Das sittliche Gebiet ist es, welchem die Wahlfreiheit des Willens eigentlich angehört, für welches sie ihre wesentliche Bedeutung hat; das Sittliche ist es, mit welchem sie solidarisch verbunden scheint; also auch erst auf dem Gebiete des Sittlichen kann sie, wenn sie überhaupt überwunden werden soll, wirklich zu Falle gebracht werden, und darum müssen wir sie nun auf dieses Gebiet

hin verfolgen. Und in der That, sie scheint hier den sichersten Standpunkt zu haben, denn sobald wir es nur wagen, mit den Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchung in die sittliche Betrachtung des Willens einzutreten, stoßen wir sogleich auf den entschiedensten Widerstand.

Die psychologische und die religiös-theologische Betrachtung ließen dem Willen des Menschen keine Wahlfreiheit übrig, vermöge deren er in seinen Entschließungen unabhängig wäre von dem jedesmaligen Zustande, in welchem sich das geistige Leben des wollenden Subjektes befindet; vielmehr haben wir gesehen, daß der Wille in seinen Entschließungen immer und in jedem einzelnen Falle gebunden ist an das, was für ihn in dem Geistesleben des wollenden Subjektes an Motiven vorhanden ist, ja daß er ohne solche bestimmenden Motive überhaupt nicht wollen kann.

Demnach sind die Willensthätigkeiten nichts anderes als naturgemäße Äußerungen des Subjektes, welches durch die in seinem Geistesleben vorhandenen Elemente so oder so charakterisiert ist und welchem das Vermögen zu wollen als seinem Träger eigen ist.

Die einzelnen Willensentschlüsse sind also die Resultate, welche durch die Wirkung der in dem wollenden Subjekte sich vorfindenden Motive naturgemäß herbeigeführt werden, so daß wir in den einzelnen Willensentscheidungen immer ein Zeichen haben von dem, was in dem Geistesleben des wollenden Subjekts gerade vorhanden ist, und die Summe aller Willensentscheidungen vielleicht als den bestmöglichen Spiegel des innern Zustandes des wollenden Subjekts betrachten können. Mit einem Worte, der Wille kann nur handeln in steter Abhängigkeit von dem Zustande, in welchem sich gerade das Geistesleben des wollenden Subjekts befindet.

Gegen eine solche Auffassung des Willens, sofern sie auf das sittliche Gebiet übertragen werden soll, erhebt sich sofort aufs bestimmteste die Erfahrung des sittlichen Lebens, denn sie bezeugt, daß der Wille in seinen Entschließungen keineswegs immer nur der naturgemäße Ausdruck des jedesmaligen Zustandes ist, in welchem sich unser Geistesleben befindet und daß der Wille keineswegs immer in unmittelbarer Abhängigkeit von diesem Zustande arbeitet. Im Gegenteil, wir finden nicht selten, und gerade die Personen,

in denen ein ernstes sittliches Streben lebt, werden das aus eigener Erfahrung bezeugen können, in uns einen Kampf vor, welcher geführt wird zwischen den Motiven unseres Geisteslebens, die den Willen zu bestimmen suchen und diesem Willen selbst, der sich gegen sie wehrt; und zwar wird dieser Kampf oft geführt mit einer Hartnäckigkeit, mit einer Ausdauer, man möchte sagen mit einer gegenseitigen Erbitterung, welche unser Herz einem wüsten Kriegsschauplatz sehr ähnlich macht; er wird dann auch geführt mit dem verschiedensten Erfolge, indem der Wille entweder überwunden wird oder als Sieger aus dem Kampfe hervorgeht.

Wir wissen, mit welcher Naturwahrheit der Apostel Paulus diesen Kampf zwischen Motiv und Wille, sofern er für den letzteren unglücklich abläuft, im 7. Kapitel seines Briefes an die Römer geschildert hat, wenn er ausruft: „Das Gute, das ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich"; und welcher ernst und aufrichtig sittlich strebende Mensch hätte in seinem Leben nicht auch diese bittere, zur Verzweiflung an sich selbst führende Erfahrung gemacht, daß sein Wille trotz aller Anstrengungen, trotz aller guten Vorsätze doch von dem bösen Feinde da drinnen überwunden worden ist! Auf der andern Seite aber, wie selig das Gefühl, wenn in solch einem Kampf doch schließlich der Wille gegen diese ihm feindliche Macht in unserm Innern obgesiegt hat!

Ist nun diese Erfahrung nicht ein kräftiger Beweis dafür, daß die oben entwickelte Ansicht von dem Willen, mag sie auch durch die unausweichlichsten psychologischen oder theologischen Deduktionen gestützt sein, doch wenigstens auf dem sittlichen Gebiete keine Geltung haben kann?

Hier sehen wir ja: Wille gegen Motiv, ja sogar siegreich gegen feindliche Motive, und mag der Wille meistenteils auch der Besiegte sein, so ist doch schon sein wenn auch erfolgloser Widerstand gegen das Motiv ein Beweis dafür, daß er auf dem sittlichen Gebiete doch wenigstens eine gewisse Selbständigkeit hat und sie geltend machen kann.

Wäre dies wirklich der Fall, so würde dadurch nicht bloß etwas gerettet für das Gebiet des sittlichen Lebens, sondern unsere

ganze psychologische und religiös-theologische Deduktion würde über den Haufen geworfen, denn es geht nicht an, eine solche Art von Selbständigkeit des Willens etwa auf das sittliche Gebiet des Wollens zu beschränken, es braucht nur daran erinnert zu werden, daß ja im Grunde das gesamte Gebiet des Wollens sittlich geartet ist, und daß der Wille eben überhaupt das Organ der Sittlichkeit ist.

Auch die sogenannte transscendentale Betrachtungsweise, mit welcher man sich in unserer Zeit wieder, nach dem Vorbilde Kants, meint aus der Verlegenheit ziehen zu sollen, kann hier durchaus nichts helfen; sie kann es nicht dahin bringen, daß uns das Kausalverhältnis der Motive, in welchem der Wille auf dem psychologischen Gebiete steht, mit der wahlfreien Selbstbestimmung, welche er auf dem sittlichen Gebiete besitzen und ausüben soll, vereinbar erscheint.

Es würde auch keine große Schwierigkeiten haben, den Schein einer Vereinbarkeit beider einander so entgegengesetzten Auffassungen des Willens, wie er allerdings unter den von Kant aufgebrachten Argumenten jener transcendentalen Betrachtungsweise des Willens entsteht, als solchen nachzuweisen und dadurch zu zerstören; aber wir haben keine Veranlassung, diesen Nachweis hier noch ausdrücklich zu liefern, da zum Teil schon in dem, was wir im ersten Teil dieser Arbeit bereits entwickelt haben, zum andern Teil in dem, was wir im Fortgang unserer Entwickelung noch weiter auseinanderzusetzen haben, auch das implicite enthalten ist, was gegen einen solchen Vereinigungsversuch etwa gesagt werden müßte; und wenn wir auch nicht wieder auf diesen Versuch ausdrücklich zu sprechen kommen, so wird man es doch erkennen, daß er nicht bloß unmöglich ist, sondern auf dem von uns behaupteten Standpunkte auch gänzlich überflüssig.

Jedenfalls kann das sittliche Verhältnis, welches uns zu dieser Bemerkung bestimmt hat, der Kampf zwischen Wille und Motiv, genau betrachtet durchaus keine Veranlassung geben, die Stellung des Willens auf dem sittlichen Gebiete derjenigen Stellung, in welcher wir den Willen auf dem psychologischen und auf dem religiösen Gebiete vorgefunden haben, irgendwie entgegenzusetzen. Es

ist nur eine unrichtige Auffassung jenes Verhältnisses, welche Veranlassung dazu zu finden meint.

Wohl kann man sagen, daß der Wille gegen die ihm feindlichen Motive ankämpft, aber man muß sich dabei bewußt bleiben, daß das eine uneigentliche Ausdrucksweise ist, denn eigentlich sollte man sagen, der Wille kämpfe gegen den ihm feindlichen Willen, und im Grunde ist diese Erscheinung nichts anderes, als ein Kampf von Motiven des Willens untereinander, den man nur gleichsam in zweiter Linie einen Kampf verschiedener Willen untereinander nennen kann.

Ein solcher Kampf kann nur in einem Menschen entstehen, dessen sittlicher Zustand eine Doppelseitigkeit hat, oder in dessen Zustand wenigstens durch irgendwelche Einflüsse, die wir hier nicht näher zu erörtern haben, momentan eine Doppelseitigkeit hervorgerufen wird, so daß sein Wollen eigentlich nach zwei entgegengesetzten Seiten hingezogen oder hingedrängt wird, in der Weise, daß je die eine oder die andere überwiegt, je nachdem das eine Motiv resp. die eine Motivengruppe stärker ist als die entgegenstehende.

Dasjenige Motiv nun, welches in dem gegenseitigen Ringen die größere Macht entwickelt, setzt sich natürlich durch zur That, weil zum Willen, denn indem ich nach diesem stärkeren Motiv handele, es sei nun das gute oder das böse, will ich eben auch nach ihm handeln, wenigstens in dem Augenblick, in welchem ich nach ihm handele, sonst würde ich natürlich nicht nach demselben handeln. Also auch hier gilt es immer: ich thue, was ich will, und was ich will, das thue ich, und was ich thue, das will ich.

Wenn ich nun trotzdem in solchem Falle sage, daß ich das nicht thue, was ich will, und dagegen das thue, was ich nicht will; wenn ich also trotzdem den Willen in einem Gegensatz zu der That stelle und damit zu dem Motiv, welches sich zur That durchgesetzt hat, so will ich damit nicht etwa sagen, daß ich das, was ich gethan habe, ohne jeglichen Willen gethan habe, sondern nur dies drücke ich mit jenen Worten aus, daß ich den Willen, mit welchem ich wirklich gehandelt habe, nach der That nicht mehr als meinen eigentlichen Willen anerkennen mag, daß ich vielmehr

den in dem Kampf der Motive momentan zurückgedrängten Willen als meinen eigentlichen Willen betrachtet sehen möchte.

Der Geizhals, welcher sich in einem Augenblick der Rührung zu einer Spende an einen Armen bewegen läßt, behauptet nachher nicht, daß er diese Spende in jenem Augenblick willenlos gegeben habe, sondern er ärgert sich nur darüber, daß er sie gegeben hat, nachdem er zu seinem in dem Augenblick der Rührung unterdrückten Willen, nichts derartiges zu geben, zurückgekehrt ist, und er kann nun in seinem Ärger sagen: „ich habe gethan, was ich nicht will.“

Zum Beweise, wie richtig diese Auffassung des Sachverhalts ist, dient auch der Umstand, daß dieser Mensch in solchem Falle nicht sagen könnte und würde: „ich habe gethan, was ich nicht wollte“, denn das gerade ärgert ihn, daß er es in dem Augenblick wollte und darum auch that.

Anderseits ein edler Mensch, wenn er sich in einem Augenblick der Gereiztheit zu feindseligen Äußerungen gegen einen andern Menschen hat hinreißen lassen, so behauptet er nachher nicht, daß er diese feindseligen Äußerungen willenlos gethan habe, sondern er betrübt sich nur darüber, daß er es gethan hat, nachdem er zu seinem in dem Augenblick der Gereiztheit unterdrückten Willen, derartige Äußerungen nicht zu thun, zurückgekehrt ist, und er kann nun in seiner Betrübnis ebenfalls sagen: „ich habe gethan, was ich nicht will“.

Auch dieser Mensch könnte und würde nicht sagen: ich habe gethan, was ich nicht wollte, denn das gerade betrübt ihn, daß er in dem Augenblicke so etwas hat wollen und darum auch thun können.

Freilich giebt es auch Fälle, in denen man wirklich willenlos etwas thut, was gegen einen sonst in uns vorhandenen Willen verstößt, so daß es in der That scheint, als habe der Wille seine Selbständigkeit gegenüber den Motiven so weit getrieben, daß er sich eher gänzlich vernichten ließe, als daß er sich dem Motiv dienstbar anschlösse.

Doch dieser Schein verschwindet, wenn wir daran denken, daß man ja in solchen Fällen, in denen wir wirklich willenlos handeln,

oder richtiger gesagt: etwas thun, denn der Begriff des Handelns schließt meines Erachtens schon den bewußten Willen ein, mit Recht sagt, der Mensch befinde sich da in dem Zustande der Unzurechnungsfähigkeit, das heißt aber in Beziehung auf den Willen des Menschen, daß derselbe in solchen Augenblicken überhaupt latent, überhaupt nicht bewußt, überhaupt nicht vorhanden ist, also auch nicht als Wille von entgegengesetzten Motiven überwunden werden kann. Die Motive finden da eben völlig freie Bahn, von der jede Spur eines bewußten Willens verschwunden ist; und so wird denn aus der Willensthätigkeit Naturthätigkeit, und die Motive sinken herab aus der Welt der Begriffe zu rein natürlichen Ursachen, welche willenlos ihre Wirkungen hervorbringen.

Überall dagegen, wo es sich wirklich um einen sogenannten Kampf des Willens handelt, da ist das Kämpfende nicht der Wille selbst als eine selbständige wahlfreie Macht, sondern es sind die einander entgegenstehenden Motive, deren jedes natürlich bestrebt ist, den Willen des Menschen zu bestimmen, oder genauer gesagt, eine Willensentscheidung des Menschen hervorzutreiben.

Man wird nicht sagen können, daß zur Überwindung von sittlich bösen Motiven und Antrieben ein wahlfreier Wille genügt, sondern dazu genügt, sobald man die Antriebe als solche fühlt, immer nur ein gehörig starker g u t e r Wille, d. h. ein Wille, welcher unter dem genügend starken Einflusse einer sittlich guten Beschaffenheit des Subjekts, sittlich guter Motive steht.

Wir kommen also wieder dahin, wo wir schon oben waren, zu sagen, daß Motive nur durch Motive verdrängt und überwunden werden können, aber nicht durch einen selbständigen, von allen Motiven unabhängigen, wahlfreien Willen. Der Wille, wie sich's auch in dem sogenannten sittlichen Kampfe des Willens zeigt, ist nichts anderes, als der zur Entscheidung gekommene, siegende Drang und Trieb sittlicher Motive in einer selbstbewußten Persönlichkeit, er kann daher durch seine Entscheidungen auch in diesem Falle nur offenbaren, in welchem Zustande sich das Geistesleben des wollenden Subjekts in sittlicher Hinsicht befindet, da er auch hier in steter Abhängigkeit von denselben handelt und dem Wechsel desselben beständig folgen muß.

Wenn sich nun aber der Wille des Menschen in steter Abhängigkeit von dem Zustande befindet, in welchem sich gerade das Geistesleben dieses Menschen befindet; wenn also der Wille wirklich keine irgendwie selbständige Macht in dem Menschen ist, sondern eben nur die naturgemäße Äußerung einer von dem Subjekt selbst unabhängigen Objektivität ist, kann man den Menschen denn dann noch auffassen als ein sittliches Wesen? Muß man nicht, schon um das sittliche Wesen des Menschen zu retten, eine Wahlfreiheit des menschlichen Willens postulieren?

Das ist die Frage, welche sich hier allem bisher Gesagten gegenüber erhebt und zwar auf Grund der festesten und sichersten Position, denn das steht uns über allem Zweifel erhaben, daß wir sittliche Wesen sind, und es ist klar, daß alles, was die sittliche Natur des Menschen unmöglich macht, fallen muß, und wenn es durch noch so unumstößliche Beweise gestützt wäre.

Die hiermit aufgeworfene Frage könnte an diesem Punkte unserer Entwickelung schwere Bedenken erregen, denn es scheint, als würde der Mensch dadurch, daß seinem Willen gegenüber der objektiven Natur seines individuellen Ichs jede Selbständigkeit genommen wird, herabgedrückt auf die Stufe der übrigen Naturwesen; es scheint, als bestünde nunmehr der Unterschied zwischen der Willensthätigkeit des Menschen und der Thätigkeit der übrigen Naturwesen lediglich darin, daß die Willensthätigkeit des Menschen begleitet ist von dem Bewußtsein ihrer selbst, während dasselbe der Thätigkeit der übrigen Naturwesen fehlt.

Die Willensentscheidungen sind die naturgemäßen Äußerungen der Geistessubstanz des wollenden Menschen und sie gehen mit einer gewissen Notwendigkeit aus derselben hervor. So ist ja auch das Verhalten eines Tieres die naturgemäße Äußerung seines Wesens und geht ebenfalls mit einer gewissen Notwendigkeit, vermittels des unbewußten Instinkts, aus demselben hervor; so ist ja auch das Verhalten der Pflanze, ihr Wachsen, Blühen, Fruchttragen, die naturgemäße Äußerung ihres eigenen Wesens; ja sogar der Stein, welcher kraft seiner eigenen Schwere auf seine Unterlage drückt, an einer Überlage frei schwebend zieht, er thut dies nicht durch einen äußeren Zwang, sondern die Notwendigkeit, mit

der er es thut, beruht ganz allein, wenigstens unter gewissen Umständen, auf der ihm selbst eigenen Natur; oder wollte man die Schwerkraft in Rücksicht darauf, daß sie doch eigentlich auf der äußeren Einwirkung eines anziehenden Körpers beruht, hier nicht als Analogie gelten lassen, so würde man sich doch wenigstens auf die Krystallisierung der Gesteine als auf einen ganz analogen Vorgang berufen können.

Gewiß aber wird man auf den Gebieten des tierischen, des pflanzlichen oder gar des unorganisch stofflichen Lebens nicht von sittlicher Wesenheit reden können.

Daß nun auch das die menschliche Willensthätigkeit begleitende Bewußtsein nicht den sittlichen Charakter derselben im Unterschied von der Thätigkeit der übrigen Naturwesen konstituieren kann, das braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden; denn dadurch, daß das Bewußtsein zu einer Thätigkeit hinzutritt, kann das Wesen derselben nicht im geringsten verändert werden, sondern es könnte höchstens für den, welcher die Thätigkeit übt, durchsichtig werden und demselben seine Natur offenbaren. Die Thätigkeit des Blutumlaufes ist auch eine naturgemäße Äußerung unseres leiblichen Organismus, sie wird aber dadurch keineswegs sittlich, daß sie Gegenstand unseres Bewußtseins wird.

Alles dies muß man unweigerlich zugeben, aber man ist damit durchaus noch nicht genötigt, anzuerkennen, daß die so aufgefaßte Willensthätigkeit des Menschen wirklich hinabsinkt auf die Stufe der mit Notwendigkeit sich vollziehenden Thätigkeitsäußerung der niedriger organisierten Geschöpfe; vielmehr können wir auch so einen wesentlich höheren Charakter der menschlichen Willensthätigkeit behaupten, welcher uns berechtigt, dieselbe als eine sittliche zu bezeichnen.

Freilich können wir es nicht leugnen, daß der Wille und seine Thätigkeit nach der oben entwickelten Theorie eine gewisse Ähnlichkeit hat mit der Wirkungsart der Naturdinge, sofern dieselbe aus ihrem eigenen Wesen hervorgeht und nicht etwa durch einen lediglich äußeren Eindruck hervorgebracht wird; aber eine solche Ähnlichkeit braucht uns zunächst gar nicht zu wundern; vielmehr müssen wir sogar von vornherein vermuten, ja ganz bestimmt erwarten, daß

zwischen den einzelnen Teilen der Schöpfung viele Ähnlichkeiten stattfinden, ja daß sich gewisse Ähnlichkeiten und Analogieen sogar durch alle Stufen der gesamten Schöpfung hindurchziehen werden, da die Schöpfung ja aus der Hand eines einzigen Schöpfers hervorgegangen ist, also doch wohl auch in allen ihren einzelnen Teilen in irgendeinem Grade wenigstens das Gepräge des Schöpfers an sich tragen muß. Besonders wenn wir bedenken, daß die ganze Schöpfung eine ist und zwar eine organische Einheit, ein Kosmos, in welchem alle Teile einen wirklichen, wesentlichen Anteil haben an dem Bestande des Ganzen, dann muß uns die obige Vermutung und Erwartung zur Gewißheit werden.

Also man möge nur darin nicht ohne weiteres eine Herabwürdigung eines höher stehenden Geschöpfes sehen, daß in dem Wesen desselben gewisse Ähnlichkeiten und Analogieen mit tiefer stehenden Geschöpfen aufgezeigt werden; es hieße den einheitlichen, organischen Zusammenhang der Schöpfung mißachten und zerreißen wollen, wenn man solche durchgehenden Analogieen gar nicht anerkennen wollte.

Es fragt sich nur, ob denn die Willensthätigkeit des Menschen außer der Ähnlichkeit, oder sagen wir es rund heraus, außer der Gleichheit mit der unbewußten Naturthätigkeit der tiefer stehenden Geschöpfe nicht noch ein anderes Merkmal hat, hinsichtlich dessen ihr Wesen selbst wieder erhoben ist über das der unbewußten Naturthätigkeit. Ließe sich in dem Wesen der menschlichen Willensthätigkeit nichts dergleichen nachweisen, so würden wir allerdings eine vollkommene d. h. ausschließliche Gleichheit zwischen beiden Thätigkeitsarten anerkennen müssen, wir würden also der menschlichen Willensthätigkeit auch den sittlichen Charakter absprechen müssen.

Daß nun dieses Andere das begleitende Bewußtsein nicht sein kann, bemerkten wir schon, da eben dies Bewußtsein etwas die Thätigkeit des Willens nur Begleitendes, aber nicht ihr Wesen selbst Alterierendes oder ihrem Wesen selbst Zugehöriges ist.

Aber es ist in der That noch etwas anderes vorhanden, was der Willensthätigkeit des Menschen selbst einen wesentlich höheren Charakter giebt, als ihn die automate Naturthätigkeit hat, wie wir

ja auch sehr wesentlich unterscheiden zwischen dem uns bewußten Blutumlauf unseres leiblichen Organismus und der uns bewußten Thätigkeit unseres Willens. Dieses Höhere besteht zunächst darin, daß die Willensthätigkeit nicht eine physische, sondern eine geistige Funktion ist.

Hier haben wir nicht mehr etwas die Thätigkeit des Willens nur Begleitendes, wie es das Bewußtsein um dieselbe war, sondern man wird es nicht leugnen können, daß in diesem Umstande ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Thätigkeitsarten selbst besteht, denn dieser Unterschied trifft ja die Natur dessen selbst, wodurch die Thätigkeit zustande kommt; man wird nicht leugnen können, daß durch diesen Unterschied die Willensthätigkeit, mag sie auch der automaten Naturthätigkeit noch so sehr ähneln, genau so weit wesentlich über dieselbe erhoben wird, als das Wesen des Geistes erhaben ist über dem der geistlosen Natur.

Man erwidert vielleicht, daß mit diesem so hochtrabend eingeführten Unterschied so viel wie nichts gesagt ist, denn in Voraussetzung des an sich höheren Wesens, in welchem der Wille seine Thätigkeit entfaltet, wurde ja gerade behauptet, daß diese Thätigkeit durch die Art und Weise, in welcher sie hier aufgefaßt und bestimmt wird, in die niedrigere Sphäre des rein natürlichen Prozesses hinabgezogen wird und mit der Thätigkeit der tiefer stehenden Geschöpfe auf eine Stufe hinabgestellt wird, so daß der Mensch sich hinsichtlich seiner Willensthätigkeit von der Thätigkeit dieser niedrigeren Wesensstufe eben nicht unterscheiden würde.

Man denkt bei diesem Einwurf vielleicht daran, daß ein Mensch, welcher wie ein Tier ißt, trinkt, schläft u. s. w., allerdings damit noch nicht zum Tier wird, aber sich doch hinsichtlich des Essens, Trinkens, Schlafens u. s. w. von den Tieren eben nicht unterscheidet, und darauf komme doch alles an. Man vergißt aber dabei, daß in den letzteren beispielsweise angeführten Fällen die völlige Unterschiedslosigkeit zwischen den an sich höheren und den an sich niedrigeren Wesen dadurch herbeigeführt wird, daß nicht bloß die Thätigkeitsarten selbst, sondern auch die Thätigkeitsorgane wesentlich gleich sind; und dies Letztere ist eben hinsichtlich unserer Willensthätigkeit nicht mehr der Fall, wie wir das hervorgehoben haben,

als wir sagten, sie sei nicht eine physische, sondern eine geistige Funktion. Darum müssen wir dennoch diesem Unterschied die höchste Bedeutung beimessen, als demjenigen, in welchem jede Möglichkeit, unsere Willensthätigkeit im Unterschied von der bloßen Naturthätigkeit eine sittliche zu nennen, enthalten ist. Ich sage ausdrücklich „enthalten ist", denn die Geistigkeit an sich ist noch nicht identisch mit Sittlichkeit, sondern sie bezeichnet nur im allgemeinen das Gebiet, in welchem die Sittlichkeit unserer Willensthätigkeit ihren Ort hat, und je weniger wir den Anspruch erheben, mit dem hervorgehobenen Unterschied der Willensthätigkeit von der bloßen Naturthätigkeit zur Erklärung des sittlichen Charakters der ersteren schon alles gesagt zu haben, desto mehr fühlen wir die Verpflichtung, jenen Ort des Sittlichen in dem Gebiete der Geistigkeit genauer zu bezeichnen und zu zeigen, wie vollkommen unsere Auffassung der Willensthätigkeit in diesen Ort hineinpaßt, d. h. nachdem wir vorläufig den Unterschied zwischen der Willensthätigkeit und der bloßen Naturthätigkeit im allgemeinen angegeben haben, müssen wir nun genauer eingehen auf die Frage, ob denn die Willensthätigkeit trotz ihrer Analogie mit der Naturthätigkeit, die ja auch nach der Abweisung einer völligen Gleichheit mit derselben bestehen bleibt, einen Anspruch darauf machen kann, als eine sittliche zu gelten.

Wir haben bereits zugestanden, daß der sittliche Charakter der Willensthätigkeit nicht schon darin allein besteht, daß sie im Unterschiede von der bloßen Naturthätigkeit der tiefer stehenden Geschöpfe eine geistige Funktion ist; sonst würde ja jegliche Funktion und Äußerung des geistigen Lebens an und für sich schon ohne weiteres einen sittlichen Charakter haben müssen. Das ist aber nicht der Fall, weder die Denkthätigkeit, noch die Gefühlsthätigkeit unseres Geistes, anders ausgedrückt, weder die theoretische, noch die ästhetische Funktion desselben fallen an und für sich unter die Kategorie des Sittlichen, sie haben als solche zu dem Sittlichen kein unmittelbares positives Verhältnis.

Freilich können sie auch mit dem sittlichen Gesichtspunkt in Verbindung treten, aber das ist dann immer erst ein mittelbares Verhältnis, welches der theoretischen und der ästhetischen Funktion

des Geistes etwas an sich nicht zu ihrem eigentlichen Wesen Gehöriges beimischt.

Es ist nicht ausgemacht, daß mit der größeren Schärfe und Folgerichtigkeit des Denkens, oder mit der feineren, umfassenderen Ausbildung des ästhetischen Gefühls auch eine größere Vollkommenheit der praktischen Sittlichkeit verbunden wäre; man hat für beide Gebiete genug Beispiele, welche das Gegenteil dieses Verhältnisses zeigen, ja man kann sogar sagen, daß sowohl die Schärfe und Folgerichtigkeit des Denkens, als auch die feine, umfassende Ausbildung des ästhetischen Gefühls, falls das so denkende und fühlende Subjekt einmal unsittlich gerichtet ist, in den Dienst der unsittlichen Bestrebungen dieses Subjekts genommen werden und so der Steigerung derselben Vorschub leisten kann, wie man's ja leider hin und wieder erleben muß.

Das also, was der Willensthätigkeit des Menschen einen sittlichen Charakter giebt, kann nicht bloß die Geistigkeit dieser Funktion sein, obwohl sie eine conditio sine qua non ist, sondern es muß noch etwas anderes sein; und was ist es?

Überall, wo wir reden von sittlicher Wesenheit, von sittlichem Charakter, mögen wir auch unter dem Ausdruck sittlich das ganze Gebiet befassen, auf welchem die Begriffe gut und böse gelten, haben wir im Sinne das Verhältnis dessen, was wir sittlich nennen, zu einer Norm, und dieses Verhältnis ist derartig, daß auf dasselbe die Kategorie des Sollens ihre Anwendung findet. Selbst wenn wir sagen: „Gott ist ein sittliches Wesen", so verbinden wir damit notwendig die Vorstellung eines freilich innergöttlichen Solls, durch welches er zu sich selbst in ein Verhältnis gesetzt wird. Weil Gott nun diese sittliche Norm absolut in sich selbst trägt, für sich selbst diese Norm ist, so ist es allerdings richtiger zu sagen: „Gott ist ein heiliges Wesen", als: „Gott ist ein sittliches Wesen." Für die Menschen als Geschöpfe dagegen ist die Norm, zu welcher sie in einem Soll-Verhältnis stehen, immer eine außer ihnen, oder über ihnen befindliche und um dieser Heteronomie willen hat bei ihnen das Sittliche sein eigentliches Geltungsgebiet. Auch die Menschen freilich können heilig sein, nämlich sie sind es dann, wenn die ihnen äußerliche Norm zu einer

vollen innern Verwirklichung bei ihnen gekommen ist; aber sie hören darum doch nicht auf, zugleich auch sittlich zu sein, weil ihr wirklicher Zustand, in welchem die Norm zur vollendeten Erfüllung gekommen ist, doch immer seinen Maßstab hat an dieser außer oder über ihnen befindlichen Norm und niemals autonom wird. Also auch in ihrer Vollendung ist der eigentlichen Bedeutung des sittlichen Solls nicht der geringste Abbruch gethan.

Das Soll ist das eigentliche Schibboleth des Sittlichen, und sämtliche Funktionen unseres Geistes, auch diejenigen, welche wir vorher als an und für sich nicht sittlich bezeichnet haben, sie werden zu sittlichen Funktionen, sie fallen unter eine sittliche Beurteilung, sobald sie zu einer Norm in ein Soll-Verhältnis gestellt werden. Sobald es heißt: „Du sollst so denken", „Du sollst so fühlen", und es sind ja sehr wohl Fälle denkbar, in denen es wirklich so heißt, so charakterisiere ich damit die Funktion meines Geistes, daß ich in Rücksicht auf jenes Soll so denke und fühle, als eine sittliche.

Wenn es nun feststeht, daß allein die Anwendbarkeit des Solls für den sittlichen Charakter eines Verhältnisses entscheidend ist, so ist sehr leicht zu zeigen, daß die innere Notwendigkeit, mit welcher unserer Anschauung gemäß die einzelnen Willensentscheidungen vor sich gehen, sich mit der Anwendung des sittlichen Solls aufs allerbeste verträgt.

Nämlich in einem solchen Verhältnis, auf welches die Kategorie des Sollens anzuwenden ist, kann nicht bloß eine Thätigkeit stehen, sondern auch ein Zustand, auf beide kann ein Soll bezogen werden, ich kann sagen: „Du sollst so handeln", aber auch: „Du sollst so sein." Also ebenso gut wie eine Thätigkeit, die ich vollziehe, kann auch ein Zustand, indem ich mich befinde, einen sittlichen Charakter haben.

Hat aber ein Zustand sittlichen Charakter, und wir müssen sogar sagen, daß das höchste Ideal des Sittlichen nur in einem Zustande erreicht werden kann, so wird dieser selbe sittliche Charakter auch dem allen eigen sein, was aus dem Wesen dieses Zustandes, also mit einer inneren Notwendigkeit hervorgeht, denn es wird ja durch solche Entwickelung eigentlich nur das auseinander-

gelegt, was in diesem so oder so sittlich charakterisierten Zustande latent ist.

Wir sehen demnach, daß die innere Notwendigkeit, mit welcher sich Willensäußerungen aus irgendeinem Zustande des geistigen Lebens ergeben, den sittlichen Charakter dieser Willensäußerungen keineswegs unmöglich macht, vielmehr sichert sie gerade den sittlichen Charakter derselben um so mehr, je fester es steht, daß der Zustand, dessen naturgemäße oder notwendige Ergebnisse sie sind, einen sittlichen Charakter hat. Denn wenn der Zustand seinen sittlichen Charakter doch gewiß nicht um seiner bloßen Zuständlichkeit willen hat, d. h. bloß darum, weil er ein Zustand ist, sondern um der Elemente willen, welche realiter in ihm vorhanden sind, so werden natürlicherweise diese Elemente, sofern sie sich in einzelnen Thätigkeitsäußerungen gleichsam verselbständigen und absondern, des sittlichen Charakters doch nicht verlustig gehen können, welchen jener Zustand nur um ihrer willen hatte.

Um es durch ein Beispiel zu verdeutlichen, daß die innere Notwendigkeit, mit welcher eine Thätigkeitsäußerung des Willens aus dem Zustande des Geisteslebens hervorgeht, mit nichten unvereinbar ist mit einem sittlichen Charakter dieser Willensthätigkeit, können wir hinweisen auf die sogenannte reale Freiheit. Nach der Schilderung, welche wir im zweiten Teile dieser Arbeit von derselben gegeben haben, verstehen wir unter ihr den Zustand, in welchem nicht bloß das sittliche Geistesleben des Menschen voll und ganz ausgestaltet ist zur Erfüllung seines ursprünglichen, von Gott gewollten und bestimmten und darum wahren Wesens, so daß dasselbe dem Soll, welches die Wirklichkeit in ein sittliches Verhältnis zu ihrem Ideal stellt, vollkommen entspricht; sondern in welchem auch die einzelnen Willensäußerungen sich mit einer inneren Notwendigkeit aus diesem wahren und nun auch wirklichen Wesen des Menschen ergeben, so daß sie in ihrer sittlichen Beschaffenheit demselben entsprechen und nichts weiter sind, als eine naturgemäße Wiederspiegelung desselben; wir verstehen unter der realen Freiheit den Zustand, in welchem von irgendeiner Wahlfreiheit des Willens nicht mehr die Rede sein kann, sondern der Wille, wie man gesagt, von einer süßen Notwendigkeit des Guten geleitet und be-

herrscht wird, so daß er gar nicht anders kann, als gemäß dem ihm zugrunde liegenden sittlich guten Charakter sittlich gut zu wollen und zu handeln.

Wir sind aber so weit entfernt, diesem Zustande etwa um der in ihm waltenden Notwendigkeit willen den sittlichen Charakter abzusprechen, daß wir in demselben vielmehr den höchsten Grad der Sittlichkeit erkennen, welchen wir überhaupt zu erreichen vermögen; und daß wir alle kein höheres Verlangen für uns haben können, als das, in diesem Zustande nur erst angelangt zu sein, und wir wissen es, daß wir in ihm auch die höchste Seligkeit genießen werden, nämlich die Seligkeit in Gott; wie aber könnte sie genossen werden außerhalb eines sittlichen Verhältnisses.

Wir können auch hinüberblicken auf das konträre Gegenteil dieser sogenannten realen Freiheit, in welchem der Wille auch mit innerer Notwendigkeit zu seinen Äußerungen getrieben wird, nur daß die sittliche Gestaltung des Geisteslebens, welches den Willen treibt, dem sittlichen Charakter der realen Freiheit entgegengesetzt, also auch dem wahren, ursprünglichen Wesen des Menschen widersprechend, d. h. böse ist. Auch hier wird es niemandem einfallen, den einzelnen Willensakten darum, weil sie mit einer inneren Notwendigkeit sich aus einem, in diesem Falle sittlich böse gearteten, Zustande ergeben, den sittlichen Charakter abzusprechen, sondern sie sind natürlich genau ebenso sittlich böse, wie es der Zustand ist, aus welchem sie entsprossen sind.

Alles dies zeigt zur Genüge, daß die innere, naturgemäße Notwendigkeit, mit der es in den einzelnen Fällen jedesmal zur Willensthätigkeit kommt, uns nicht hindern darf, auf diese Thätigkeitsart den Begriff des Sittlichen anzuwenden; es zeigt zur Genüge, daß der Begriff des Sittlichen durchaus nicht gekettet ist an den Begriff der von uns aus psychologischen und religiösen Gründen zurückgewiesenen Wahlfreiheit.

Wie wollte man sich auch dazu verstehen, der gesamten uns erfahrungsmäßig bekannten Willensthätigkeit der Menschen den sittlichen Charakter abzusprechen! und das müßten doch in diesem Falle wenigstens alle diejenigen thun, welche es zugeben, daß die Men-

schen in ihrem jetzigen, empirischen Zustande nicht mehr im Besitze der Wahlfreiheit des Willens sind.

Es ist klar, die innere Notwendigkeit, mit welcher die Willensthätigkeit aus einem Zustande erfolgt, ist allein kein Hindernis, diese Thätigkeit eine sittliche zu nennen.

Jedoch man ist vielleicht geneigt, zuzugeben, daß auch ein Zustand und darum auch die mit innerer Notwendigkeit aus demselben sich ergebenden Handlungen einen sittlichen Charakter haben können, und man legt trotzdem Protest dagegen ein, daß dieses alles ohne die Wahlfreiheit des menschlichen Willens möglich sein soll.

Man fügt nämlich dem Zugeständnis, daß auch ein Zustand sittlichen Charakter haben könne, die wesentliche Einschränkung bei, daß ein Zustand, welcher die Bezeichnung eines sittlichen verdient, kein ursprünglicher sein könne, vielmehr müsse er selbst erst durch eine unabhängige, voraussetzungslose, d. h. wahlfreie Willensthat herbeigeführt sein, um sittlich genannt werden zu können. Solle daher der Mensch ein sittliches Wesen sein, so könne es sich mit ihm nicht so verhalten, daß er sich auch in der Sphäre seines geistigen Lebens lediglich natürgemäß entwickeln müsse, sondern so, daß er sich mit ganz selbsteigener Initiative dem Sittlichen zuwenden müsse; erst unter dieser Bedingung könne man ihn als ein sittliches Wesen gelten lassen und auch die Zustände, in welche er durch jene sittliche Initiative eintrete, unter eine sittliche Betrachtung stellen, und mag immerhin die nachfolgende Entwickelung von innerer Notwendigkeit getragen sein, so müsse doch ihr Ursprung außerhalb dieser innern Notwendigkeit liegen, denn sonst hätte ja das Sollen, welches für alle sittlichen Verhältnisse charakteristisch ist, gar keinen Sinn. Das Soll, so sagt man, kann doch mit Sinn und Verstand nur an den gerichtet werden, welcher sich in der Lage befindet, sowohl das Geforderte wollen zu können als auch das Gegenteil, welcher also im Besitze eines wahlfreien Willens ist.

Daß nun diese Meinung auf einem Mißverständnis des sittlichen Solls in seinem Verhältnis zum Willen beruht, dafür brauchen wir uns nur zu berufen auf das, was wir in dem ersten Teile dieser Arbeit über das Soll als Motiv des Willens gesagt haben. Wir könnten weiter verweisen darauf, daß, wenn jene Auf-

fassung des Solls in seinem Verhältnis zum Willen richtig wäre, das Soll des göttlichen Gesetzes in der That fast ausnahmslos ohne Sinn und Verstand angewendet würde; wenigstens bieten die drei Gebrauchsweisen des Gesetzes mit seinem Soll, welche die alten protestantischen Dogmatiker aufgestellt haben, gar keinen Anhaltspunkt dafür, daß das Soll sich nur an einen wahlfreien Willen richten könne.

Der usus legis politicus sucht ja nach dem gebräuchlichen Terminus mit dem externus hominum timor, also mit einem sehr energischen Motiv, seinen Zweck zu erreichen; der usus elenchticus nun gar würde nach jener Meinung über den Sinn des Solls ganz unsinnig sein, da er bei seiner Wirksamkeit gerade ein völliges Unvermögen des Menschen zum sittlich Guten voraussetzt, um es ans Licht zu ziehen; der usns didacticus sive tertius aber besagt schon durch seinen Namen, daß er es eigentlich nur zu thun hat mit der gehörigen Aufklärung des Menschen über das, was er zu thun hat, um es denn ohne weiteres auch zu thun.

In keinem der drei Fälle werden wir genötigt, das Soll des Gesetzes in Verbindung zu setzen mit einer völlig voraussetzungslosen, d. h. wahlfreien Initiative des menschlichen Willens. Im Gegenteil das Soll, welches ausgesprochen wird, setzt immer voraus, daß etwas da ist, was durch das Soll in Bewegung zu setzen ist; das kann aber, wie wir schon früher gesehen haben, nicht eine Wahlfreiheit des Willens sein, weil es dem Begriff und Wesen derselben schnurstracks widerspricht, von irgendetwas anderm als von sich selbst in Bewegung gesetzt zu werden.

Doch man könnte hier vielleicht immer noch einwenden, daß man allerdings das sittliche Soll auch an solche Zustände der Unfreiheit zu richten pflege, und daß auch denen gegenüber dieses Soll einen gewissen Sinn und Verstand hat, einen mittelbaren Zweck verfolgt; daß aber die Berechtigung, das Soll auf solche Zustände anzuwenden, doch immer nur zu finden sei in der Voraussetzung, daß diese Zustände hervorgegangen sind aus einer freien, selbständigen, völlig unabhängigen That des eigenen Willens, an welchen sich auch das Soll ursprünglich gerichtet oder wenigstens zu richten hatte. Nur unter dieser Voraussetzung könne man mit

Wahrheit von sittlicher Beschaffenheit des menschlichens Wesens reden, weil der Mensch dann wenigstens ausgegangen sei von einer wahr- und wesenhaften Freiheit, ohne welche doch keine Sittlichkeit möglich sei.

Also während man nicht leugnen kann, daß ein Zustand, in welchem sich das Geistesleben eines Menschen gerade befindet, an und für sich sehr wohl sittlichen Charakter haben kann, soll doch von einem sittlichen Anfangszustand nicht die Rede sein dürfen.

Man sieht, wie sich hier der Gegensatz in der Auffassung der sittlichen Beschaffenheit des Menschen mit Wahlfreiheit oder ohne Wahlfreiheit zuspitzt; in der Frage nach dem Anfangszustand der sittlichen Entwickelung muß der Gegensatz zur Entscheidung kommen, und ich stehe nicht an, mit aller Entschiedenheit zu behaupten, daß die Wahlfreiheit des Willens auch in diesem Anfangszustand keine Stelle finden kann, an der sie sich gegen die auch hier auftretenden Schwierigkeiten halten könnte; vielmehr schon der ursprüngliche Zustand des Menschen muß ein positiv sittlicher sein, welcher der Wahlfreiheit des Willens keinen Platz mehr läßt; schon der ursprüngliche Zustand des Menschen muß zu dem Ideal des Sittlichen in einem positiven Verhältnis stehen, denn da der Mensch eben dazu bestimmt ist, im Unterschied von den übrigen Geschöpfen der irdischen Sphäre ein sittliches Wesen zu sein, so muß derjenige, welcher dem Menschen diese Bestimmung gegeben hat, dieselbe in dem Wesen des Geschöpfes auch irgendwie ausgeprägt haben, er muß den Menschen von vornherein zu einem sittlichen Wesen gemacht haben, denn die sittliche Bestimmung des Menschen, wie sie in seinem Wesen liegt, ist ja selbst schon etwas wesentlich Sittliches.

Dies ist freilich eine der schwierigsten Fragen auf dem Gebiete der Anthropologie des ersten Menschen, denn auf den können wir füglich rekurrieren, wenn wir von dem ursprünglichen Zustande des Menschen reden, wiewohl sich die Schwierigkeiten dieser Frage eigentlich in den Anfängen jedes einzelnen Menschen wiederholen. Aber man wird meines Erachtens das sittliche Wesen des Menschen nicht retten können, wenn man dem ersten, ursprünglichen Zustande des Menschen, sofern man ihn überhaupt in den Kreis

der Betrachtung zieht, nicht in irgendeinem Grade eine positive Sittlichkeit zuerkennt, mag es auch der gewöhnlichen Auffassung von jenem Anfangszustande noch so sehr widersprechen.

Um unsere Behauptung nun des Näheren zu erhärten, gehen wir von dem Grundsatze aus, den wir schon vorläufig als den Grund derselben angegeben haben, nämlich, daß der Mensch dazu bestimmt ist, ein sittliches Wesen zu sein.

Mit denjenigen freilich, welche diese Überzeugung nicht teilen, können wir hier nicht verhandeln, brauchen es auch nicht, da sich unter den Verfechtern der Wahlfreiheit solche Leute nicht finden lassen. Auch darüber wollen wir uns nicht streiten, ob es richtiger sei, zu sagen, der Mensch sei dazu bestimmt, ein sittliches Wesen nicht schon zu sein, sondern erst zu werden, denn wir wollen gerade in dem Folgenden nachweisen, daß die Erfüllung der sittlichen Bestimmung nicht möglich sei ohne die Voraussetzung einer schon vorhandenen Sittlichkeit.

Also der Mensch, um in meinem Ausdrucke auch dem „werden" gerecht zu werden, hat eine sittliche Bestimmung. Fragen wir nun, wie sich diese sittliche Bestimmung des Menschen zum Ausdruck bringt, denn irgendwie muß doch das der Fall sein, da sie nicht in der Luft schweben kann.

Wir können gewiß nicht antworten, daß die sittliche Bestimmung des Menschen lediglich in der Vorstellung dessen bestehe, der sie dem Menschen gegeben hat, ohne daß sie zu dem Menschen selbst in irgendeinem realen Verhältnis stünde, denn wenn dies Letztere der Fall wäre, wenn die sittliche Bestimmung des Menschen nur existierte, so zu sagen an einem übermenschlichen Ort, nämlich in den Gedanken Gottes ohne reale Beziehung auf den Menschen selbst, so würde es ja für das wirkliche Verhältnis, in welchem sich der geschaffene Mensch befindet, völlig gleichgültig sein, ob jene Bestimmung besteht oder nicht; und man würde es nicht einsehen können, wie der Mensch aus sich selbst heraus, wo er doch von jener Bestimmung keine Spur vorfindet, dieselbe erfüllen könnte, und selbst wenn man annehmen wollte, daß es für den Menschen möglich wäre, ein sittliches Wesen zu werden, ohne zu seiner sittlichen Bestimmung vorher in irgendeinem realen Verhältnis gestanden zu haben,

so würde man in dieser gewordenen Übereinstimmung der Wirklichkeit mit der vorher nur transscendentalen Bestimmung nichts anderes als eine Zufälligkeit sehen können, aber nicht eine Erfüllung der sittlichen Bestimmung als solcher, denn als Bestimmung hatte sie ja für den Menschen, wie er wirklich war, gar keine Bedeutung, ja noch nicht einmal eine Existenz.

Ist die Bestimmung des Menschen, ein sittliches Wesen zu sein oder zu werden, wirklich dazu gegeben, daß sie von dem Menschen erfüllt werden soll, so muß sie zu dem Menschen in einem realen, nicht bloß göttlich subjektiven, sondern objektiven Verhältnis stehen, wie ja auch alle sonstigen Bestimmungen, welche dem Menschen gegeben sind, so weit sie nicht bloß Schicksalsbestimmungen sind, die er zu erleiden hat, sondern Wesensbestimmungen, die er zu erfüllen hat, bereits vor ihrer Erfüllung ein reales Verhältnis zu ihm haben.

Wenn jemand dazu bestimmt ist, ein hervorragender Dichter zu werden, so muß diese Bestimmung bereits, ehe der Mensch das wirklich geworden ist, eine reale, objektive Beziehung zu demselben haben, d. h. der Mensch muß auch in seinem objektiven Zustande darauf angelegt sein, ein hervorragender Dichter werden zu können; jedenfalls müssen diese Anlagen, welche nicht von der eigenen Initiative des Subjekts abhängen, von dem Zeitpunkt an als vorhanden betrachtet werden, in welchem jene Bestimmung, sich zu erfüllen, auch nur den allerersten Anfang macht; in welchem sie eine wirkliche Bestimmung des Subjekts zu sein beginnt.

Von der sittlichen Bestimmung des Menschen ist ganz dasselbe zu sagen. Wenn sie als für den Menschen vorhanden gedacht werden soll, d. h. zu dem Zwecke, daß sie von ihm erfüllt werde, so muß sie sich in dem objektiven Zustande, in welchem der Mensch sich ursprünglich befindet, irgendwie manifestieren, d. h. der Mensch muß zum mindesten im Besitze einer sittlichen Anlage geschaffen sein, auf Grund deren sich die ihm gegebene sittliche Bestimmung erfüllen kann.

Hier wirft man ein: gewiß muß der Mensch, wenn er ein sittliches Wesen sein resp. werden soll, sittlich angelegt sein; aber die sittliche Anlage seines ursprünglichen Zustandes besteht eben in

dem Willen, und zwar in dem bloß formalen Willensvermögen, welches sich nun erst sittlich entscheidet, um dadurch sittlich zu werden und die sittliche Bestimmung des Menschen zu erfüllen.

Jedoch man vergißt dabei, daß man mit dem bloß formalen Willensvermögen an und für sich, selbst wenn wir die Möglichkeit seines selbständigen Existierens zugeben wollten, noch gar nichts Sittliches hat. Wie wollte man denn dieses bloß formale Willensvermögen unter eine sittliche Betrachtung stellen? Das käme uns gerade so vor, als wollte man die bloße Gebotsform „du sollst", ohne dieser Form irgendeinen Inhalt zu geben, schon als etwas Sittliches bezeichnen, während es doch niemandem verborgen ist, daß jener Befehl einen sittlichen Charakter erst durch den Inhalt bekommt, den ich ihm gebe. Für das Willensvermögen an und für sich, also abgesehen von allem Inhalt und Gegenstand des Wollens, giebt es durchaus keine Norm, zu der es in ein Soll-Verhältnis gesetzt werden könnte. Also einen sittlichen Charakter würde dieses formale Willensvermögen erst durch den Gegenstand bekommen, den es verarbeitet, er sei nun sittlich gut oder sittlich böse. Man kann nicht sagen, daß ein Mensch schon darum sittlich veranlagt sei, weil er überhaupt formal wollen kann, wenn das überhaupt denkbar wäre, sondern nur darum, weil er sittlich, d. h. entweder gut oder böse wollen kann. Meint man also, daß unter der sittlichen Anlage des Menschen ein *sittlicher* Wille zu verstehen sei, so können wir uns damit einverstanden erklären, weil dann mit dem bloß formalen Vermögen zu wollen von vornherein eine sittliche Qualität verbunden ist, oder vielmehr das formale Vermögen zu wollen an eine sittliche Qualität gebunden ist; hat man aber das bloß formale Vermögen zu wollen im Sinne, so könnte man in ihm, wenn man sich einmal zu diesem Ausdruck verstehen will, wohl eine der natürlichen Bedingungen erkennen, ohne welche der Mensch kein sittliches Wesen sein könnte, aber noch nicht die sittliche Anlage selbst, welche ihn in den Stand setzt, seine sittliche Bestimmung wirklich zu erfüllen. Diese Anlage muß neben dem bloß formalen Vermögen zu wollen konstatiert werden.

Es ist für unsere Frage gleichgültig, in welchem Grade der Ausbildung wir uns diese ursprüngliche sittliche Anlage des Men-

schen zu denken haben, nur das Eine ist hier zu betonen, daß diese Anlage in irgendeinem Grade vorhanden sein muß. Wir können sie uns als einen Keim denken, welcher sich entwickeln soll, immer aber müssen wir auch von diesem Keim, mag er auch noch so zart gedacht werden, behaupten, daß er einen positiv sittlichen Charakter haben muß; denn wenn er den nicht hätte, so könnte er gewiß nicht die Grundlage abgeben für eine sittliche Entwickelung, ebenso wenig wie irgendeine nicht dichterische Anlage die Grundlage bilden könnte für die Entwickelung eines Dichtergenies.

Oder wollte man sagen, daß die Anlage wohl neben und außer dem formalen Willensvermögen vorhanden sei, daß sie aber zu einer sittlichen erst dadurch werde, daß der Wille des Menschen zu ihr in ein bestimmtes Verhältnis tritt?

Auf diese Weise sucht man sich in der That vielfach der Anerkennung einer ursprünglichen, d. h. anerschaffenen Sittlichkeit des Menschen zu entziehen. Man redet von einer ursprünglichen „Noch-nicht-Sittlichkeit", die erst durch die Zuwendung des wahlfreien Willens zu einer wirklichen Sittlichkeit werden müsse, vielleicht ähnlich so, wie die „Noch-nicht-Kabinettsordre", welche der Kabinettssekretär dem Könige zur Unterschrift vorlegt, erst durch die Unterschrift zu einer wirklichen Kabinettsordre wird.

Aber wenn man den sittlichen Charakter konstituiert werden läßt durch die Stellungnahme des Willens zu der vorhandenen Anlage, welche Gott dem menschlichen Willen gleichsam zur Unterschrift vorgelegt hat, dann muß man ebenso gut alle die anderen Anlagen, welche den natürlichen, geschaffenen Zustand des Menschen zieren, sittliche Anlagen nennen, da ja auch zu ihnen der Wille des Menschen eine bestimmte Stellung einnehmen kann und wirklich einnimmt, indem er entweder auf sie eingeht, sie zu fördern und zu entwickeln, oder sie vernachlässigt. Da man nun aber die übrigen Anlagen, sie seien körperlich oder geistig, sie seien künstlerisch oder wissenschaftlich oder sonst irgendwie, obwohl der Wille auch zu ihnen in ein bestimmtes Verhältnis tritt, durchaus nicht mit der sittlichen Anlage unseres Wesens identifiziert, so muß doch in der letzteren selbst an und für sich, auch abgesehen von der Stellung, welche der Wille des Menschen zu ihr einnimmt, dasjenige

liegen, was dazu berechtigt, sie im Unterschied von den sonstigen Anlagen des Menschen eine sittliche zu nennen; und das kann eben nichts anderes sein als der sittliche Charakter, welcher dieser Anlage ursprünglich ohne Rücksicht auf den etwa hinzutretenden Willen eigen ist.

Sofern nun diese sittlich geartete Anlage dem Menschen von Anfang an eigen ist, können wir sagen, der Mensch befinde sich ursprünglich in einem anerschaffenen sittlichen Zustande, dessen Einfluß sich naturgemäß auch über sein Wollen erstreckt und es zu einem sittlichen Wollen macht, welches mit einer Wahlfreiheit durchaus nichts gemein hat. Wie weit jedoch dieser sittliche Anfangszustand entwickelt zu denken ist, insonderheit wie weit wir ein Recht haben, demselben den Namen der justitia beizulegen, das geht uns hier nichts an, denn hier kommt es nur darauf an, festzuhalten, daß, wenn der Mensch dazu bestimmt ist, ein sittliches Wesen zu sein, oder sage man auch zu werden, sich schon in dem geschaffenen Anfangszustand der sittliche Charakter dieser Bestimmung als solcher in irgendeinem Grade wesentlich und positiv ausprägen muß. Der Mensch muß also von Natur ein sittliches Wesen sein, darin liegt die Anwendung des Schöpfungsurteils: „siehe da, es was sehr gut“ auf den Menschen.

Fassen wir noch einmal das Ergebnis dieser ganzen Entwickelung kurz zusammen!

Anstatt zugeben zu müssen, daß der Mensch, um ein sittliches Wesen zu sein, im Besitze eines wahlfreien Willens sein oder wenigstens ursprünglich gewesen sein müsse, damit man von ihm aus seinen sittlichen Charakter datieren könne, sind wir nun dahin gekommen, sagen zu müssen, daß der Mensch mit allen seinen Handlungen und Zuständen nur dann unter eine sittliche Betrachtung und Beurteilung gestellt werden kann, wenn er von einem ursprünglichen, anerschaffenen sittlichen Zustande seinen Ausgang, wenigstens den Ausgang seiner sittlichen Entwickelung genommen hat; daß also der sittliche Gesichtspunkt die Annahme einer Wahlfreiheit des menschlichen Willens nicht nur nicht erfordert, sondern unmöglich macht.

Kann man nun der Anerkennung dieses Ergebnisses nicht aus-

weichen, so wendet man sich vielleicht mit Geringschätzung ab von einer derartigen Sittlichkeit, wie sie sich nach der hier dargestellten Anschauung gestalten würde, und man wird fragen, ob denn eine Sittlichkeit als solche auch nur den geringsten Wert habe, wenn sie lediglich besteht in der normalen naturgemäßen, also von Gottes Schöpferordnung abhängigen Entwickelung der vorhandenen sittlichen Keime und Anlagen, ob eine Sittlichkeit auch nur den geringsten Wert in den Augen der Menschen, geschweige in den Augen Gottes haben könne, welche schon von vornherein beginnt, wenn nicht mit einem bloß bewußten Muß, denn einen äußeren Zwang wird man doch auch in der hier niedergelegten Anschauung nicht finden können, aber doch mit Nötigung, mag sie auch nur eine innerliche sein.

Doch man sei nicht zu voreilig mit der Geringschätzung einer solchen Sittlichkeit; in den Augen Gottes wenigstens muß sie doch wohl einen hohen Wert haben, wie hätte er sich sonst dazu entschließen können, mit so unendlichen Opfern, welche seine Liebe in dem Werke der Welterlösung gebracht hat, die Menschheit, welche ihre ursprüngliche Sittlichkeit verloren oder zum Bösen verkehrt hatte (ein Punkt, auf den wir alsbald näher eingehen werden) von neuem wieder hinzuführen zu einer Sittlichkeit, welche sich von der hier geschilderten wesentlich nicht unterscheidet, da sie ebenfalls durch eine Schöpfung hervorgebracht wird, nämlich durch die geistige Neuschöpfung oder Wiedergeburt, welche wir in dem vorigen Abschnitt dieser Arbeit bereits Gelegenheit genommen haben eingehender zu betrachten. Wird aber eine so geartete Sittlichkeit von Gott selbst so großer Opfer wert gehalten, wie wollen sich Menschen herausnehmen, sie zu verachten!

Vielleicht kommt man zu der geringschätzigen Aburteilung einer derartigen, sagen wir „geschöpflichen“ Sittlichkeit nur durch eine Verwechselung der beiden Begriffe Wert und Verdienst.

Daß diese Sittlichkeit keinen Wert habe, das kann man gewiß nicht mit Recht sagen, man würde sonst in der Konsequenz dieser Auffassung dahin geraten, mit den alten Pelagianern behaupten zu müssen, daß man von einer wirklichen Sittlichkeit, sofern die wirkliche Sittlichkeit doch nicht immer einen Wert haben muß, bei dem

Menschen nur gerade so lange reden dürfe, als der Mensch im Besitze einer vollkommen unbeschränkten Wahlfreiheit sei; und ich dächte, auf diesem Standpunkte, der sich leicht in der Konsequenz der ersteren nachweisen ließe, möchte heutzutage niemand mehr treten.

Wohl aber kann man sagen, daß die Sittlichkeit, um welche sich's hier handelt, kein eigenes Verdienst habe für den Menschen, an welchem sie gefunden wird. Und das geben wir ganz unbedenklich zu, ein Verdienst kann diese Sittlichkeit für den Menschen ebenso wenig sein, wie die Sittlichkeit des in Jesu Christo erlösten Menschen, denn er hat sie sich nicht selbst gegeben, sondern von einem Höheren empfangen.

Auch dem Künstler kann ja seine Genialität oder die Entwickelung seiner künstlerischen Anlage keineswegs als eigenes Verdienst angerechnet werden, obwohl sie sowohl für ihn selbst als auch für andere einen hohen Wert hat, wenigstens haben kann.

Gott hat dem Menschen seine ursprüngliche Sittlichkeit, wir wollen sagen in keimartiger Anlage gegeben, und sofern die nachfolgende Sittlichkeit im Grunde nichts anderes ist als eine sittliche, d. h. willens- oder soll-mäßige Entwickelung der von Gott gegebenen sittlichen Keime und Anlagen, so kann man weiter mit Fug uud Recht sagen, ja man muß sagen, daß Gott überhaupt dem Menschen seine ganze Sittlichkeit gegeben hat; und wenn dabei überhaupt von einem Verdienst die Rede sein soll, so kann es natürlich in keiner Weise dem Menschen, sondern lediglich Gotte selbst zukommen.

Wenn man nun nachweisen könnte, daß das selbsteigene Verdienst zum Begriff und Wesen der Sittlichkeit gehörte, dann allerdings hätte man ein Recht, dieser verdienstlosen Sittlichkeit nicht bloß ihren Wert, sondern sogar ihren Namen streitig zu machen. Aber ich dächte, der Begriff des selbsteigenen Verdienstes gehörte so wenig zu dem Wesen wahrer menschlicher Sittlichkeit, daß auf diesem Gebiet vor allen anderen der Grundsatz zu gelten hat: „Gebt unserm Gott die Ehre!“ Oder sollte es bloß eine leere, ja lügnerische Phrase sein, wenn der sittliche Mensch, wenigstens der Christ, für das Gute, was er selbst leistet, Gott dem Herrn

Dank und Ehre bringt? Sollte der Fromme, welcher seinem Gotte diesen Dank abstattet, weil er ihn schuldig zu sein glaubt, damit seine Sittlichkeit zerstören oder auch nur leugnen? Ich denke vielmehr, er steigt gerade damit auf der Leiter der Sittlichkeit eine Sprosse höher; ja selbst in den Augen unfrommer, wenn nur ehrlich sittlicher Menschen wird man durch solchen aufrichtigen Dank der Demut nur gehoben werden können, und auch sie legen damit das Zeugnis ab, daß ihnen das eigene Verdienst keineswegs an den Begriff des Sittlichen gebunden ist.

Wir wollen aber nicht übersehen, daß durch unsere Beschreibung der menschlichen Sittlichkeit der Begriff des Verdienstes doch auch wieder nicht gänzlich von derselben ausgeschossen ist, sondern eigentlich nur beschränkt wird auf das ihm wirklich zukommende Gebiet, nämlich auf das Verhältnis der Menschen untereinander.

Für uns selber können wir niemals ein Verdienst haben mit unserer Sittlichkeit, weil wir mit derselben nicht von uns selber, sondern von Gott sind. Dagegen im Verhältnis zu unseren Mitmenschen und vor ihnen können wir uns ein Verdienst erwerben oder als im Besitz eines Verdienstes gelten, insofern die Mitmenschen vermöge des Einflusses, den unsere Sittlichkeit auf sie ausübt, Nutzen und Förderung für sich selbst empfangen; ähnlich wie man auch dem Künstler um der Wirkungen willen seiner künstlerischen Leistungen in der menschlichen Gesellschaft ein Verdienst zuschreiben kann. In diesem Sinne redet man mit Recht von verdienstvollen Menschen im Leben.

Aber dies Verdienst ist immer nur ein relatives, sofern es seine Geltung nur hat in Rücksicht auf die Mitmenschen, welche gefördert sind. Abstrahiere ich dagegen von dieser beschränkten Rücksicht und gehe ich über in die absolute Betrachtung des von jemand Geleisteten, so löst sich auch das Verdienstliche der Leistung auf, weil eben das, was dieser Mensch auch an anderen und für andere Gutes und Löbliches geleistet hat, nicht ihn ihm selbst, sondern über ihm, in Gott, dem Schöpfer dieser Person, seinen letzten Ursprung hat. An Gott findet jegliches, auch das sittliche Verdienst des Menschen seine Schranke, und weil es für den Menschen kein Verdienst vor Gott und darum auch keins vor ihm

selbst giebt, so kann man von menschlichem Verdienste immer nur in relativer, niemals aber in absoluter Betrachtung reden.

Also auf eine vor Gott oder absolut verdienstliche Sittlichkeit muß der Mensch nach unserer Auffassung allerdings ein- für allemal verzichten eben darum, weil er ein Geschöpf Gottes ist, keineswegs aber braucht er zu verzichten auf eine wertvolle Sittlichkeit, denn jede wirkliche Sittlichkeit, einerlei, wie und woher sie entstanden ist, hat ihren hohen Wert vor Gott, also doch wohl auch vor dem Menschen und für ihn; und daß die Sittlichkeit, welche dem Menschen als einem Geschöpf Gottes nach der von uns vertretenen Willenstheorie eigen ist, eine wirkliche Sittlichkeit ist, sowohl ihrem Ursprunge als auch ihrer Entwickelung nach, ja daß es für den Menschen überhaupt keine andere Sittlichkeit geben kann als diese, das glaube ich durch die bisherigen Erörterungen genügend erhärtet zu haben.

Wir haben also das volle Recht, eine solche von sittlichen Keimen und Anlagen aus normal verlaufende Entwickelung unseres Geisteslebens auch auf Grund der hier vertretenen Theorie der Willensthätigkeit als eine sittliche zu bezeichnen, da sie aus einem in irgendeinem Grade sittlich gearteten Zustande hervorgeht.

An dieser Stelle aber tritt eine Frage auf, welche dem Leser gewiß schon lange im Sinne gelegen hat und um so schwerer ins Gewicht fällt, je entschiedener wir an dem sittlichen Charakter der von uns behaupteten Art der menschlichen Willensthätigkeit festgehalten haben und auch ferner festhalten wollen.

Wäre nämlich die Wirklichkeit unseres sittlichen Zustandes mit dem Soll desselben immer und vollkommen in Übereinstimmung, so würde man auch nicht die geringste Veranlassung haben, von der hier entwickelten Theorie der menschlichen Willensthätigkeit abzugehen, man würde mit derselben für alle Fälle auskommen und auch nicht auf die leiseste Schwierigkeit stoßen, sondern man würde auf Grund derselben sagen können, auch in dieser Beziehung, in der Willensthätigkeit wie in so vielen anderen Beziehungen, bringe das Geschöpf im Laufe seiner Entwickelung und auf dem Wege zu seiner Vollendung eben dasjenige zur Entfaltung, was der Schöpfer, von dem das Geschöpf ja seinem Begriff nach abhängig

sein muß, in demselben angelegt, für was er dasselbe durch diese Anlage von vornherein bestimmt hat. Die Menschenwelt würde also lediglich ein reines, sich immer mehr vollendendes Abbild dessen sein, was Gott, ihr Schöpfer und Herr, in seinem ewigen Ratschluß mit derselben beabsichtigt hat, und sie würde sich zu diesem Abbild immer ausgestalten auf dem sittlich gearteten Wege des Sollens, wie sich die geistlosen Geschöpfe zu dem ihnen von Gott gesetzten Ziel entwickeln auf dem natürlich gearteten Wege des Müssens.

Aber die sittliche Entwickelung des Menschen ist in Wirklichkeit nicht so normal verlaufen, sie ist nicht in durchgehendem Einklange mit ihrem von Gott gewollten und dargebotenen sittlichen Ideal geblieben; vielmehr steht die Wirklichkeit des sittlichen Zustandes der Menschen zu dem idealen Soll desselben in einem schneidenden Widerspruch.

Es giebt Sünde in der Menschenwelt, und schon das ist genug, um uns mit unserer Theorie der menschlichen Willensthätigkeit in die größten Schwierigkeiten zu verwickeln, auch wenn wir es ganz unbeachtet ließen, daß die Sünde in dem empirischen Zustande der Menschenwelt sogar das Herrschende ist. Es giebt Sünde, und diese Thatsache kann nicht vereinigt werden mit der hier vertretenen Willenstheorie, denn nach dieser kann durch den Willen nur das verrichtet werden und in Kraft treten, was unabhängig von ihm in dem Geistesleben des Subjekts vorhanden ist, und in demselben vorhanden kann doch nur das sein, was hineingelegt worden ist, sofern das Subjekt ein Geschöpf ist, und da es keinen anderen Schöpfer giebt als Gott, so muß auch alles, was sich in dem Geistesleben des Subjekts objektiv vorfindet, auf ihn zurückgeführt werden und von ihm hergekommen sein. Das, was von Gott, dem Schöpfer, herkommt, ist aber nicht Sünde, sondern das Gegenteil derselben; so kann denn die Sünde nicht von ihm hergekommen sein, also auch nicht, wenn sie dennoch vorhanden ist, auf ihn zurückgeführt werden, also kann sie auch nicht gethan werden vermöge des von uns hier beschriebenen Willens, welcher seiner Natur nach vielmehr lediglich im Dienste Gottes steht.

Und in Wahrheit, nicht bloß, wie es uns am Ende des vorigen

Abschnittes entgegengehalten wurde, die heilige Schrift bezeugt es, sondern wir selbst fühlen es auch, daß die Sünde nicht auf Gott zurückzuführen ist, sondern daß, mögen wir dabei auch noch so viele und mannigfaltige Umstände, Verhältnisse, Einflüsse und Gewalten in Rechnung ziehen, wir selbst im Gegensatz zu Gott die Sünde veranlassen, daß wir die selbsteigenen, alleinigen Urheber der Sünde sind, wie sich dieses Gefühl der Sünde gegenüber im Schuldbewußtsein ausspricht. In der Sünde trennt uns das Schuldbewußtsein von Gott, während uns doch alles, was wir in und aus Gott thun, vielmehr mit ihm verbinden muß.

Wie wir es fühlen, so sind wir auch wirklich für unsere Sünde selbst verantwortlich, und nur dadurch, daß sich das Gefühl der Selbstverantwortlichkeit mit ihr verbindet, erfahren wir sie als unsere Sünde, als unsere Schuld.

Daß es nun solche Sünde giebt, welche nicht auf den ursprünglich von Gott gegebenen Zustand unseres Geisteslebens zurückgeführt werden kann, zwingt uns zu der Anerkennung, daß wir imstande sein müssen, auch unabhängig von diesem Zustande unseres Geisteslebens, unabhängig von unserer ursprünglichen Bestimmung, unabhängig von der ursprünglichen objektiven Substanz unserer individuellen Persönlichkeit zu wollen und zu handeln; denn wenn wir dazu nicht imstande wären, würde uns ja der Widerspruch gegen das Ursprüngliche, d. h. aber die Sünde unmöglich sein.

Damit aber sind wir, wie es scheint, unmittelbar angelangt bei derjenigen Form des Willens, mit deren Widerlegung wir uns bisher so sehr abgemüht haben, nämlich bei der Wahlfreiheit des menschlichen Willens, denn worin anders sollte die Möglichkeit, unabhängig von dem ursprünglichen Zustande unseres Geisteslebens, ja demselben sogar entgegengesetzt zu wollen und zu handeln, liegen, als in der Wahlfreiheit unseres Willens? Sie ist ja eben die absolute Unabhängigkeit des Willens.

Das also, was wir aus rein psychologischen Gründen verwerfen mußten; das, was uns auch unter dem religiösen Gesichtspunkt unannehmbar schien; das, was wir sogar aus dem Gebiete des Sittlichen, wenigstens so weit es das sittlich Normale umfaßt,

verdrängen mußten, das tritt uns nun von neuem entgegen als sittliches Postulat.

Insofern nämlich unser Schuldbewußtsein, welches eine unleugbare Thatsache ist, der Sünde gegenüber bezeugt, daß dieselbe nicht auf Gott und seine Schöpfung zurückgeführt werden kann, sondern daß wir selbst im Unterschied von Gott für dieselbe verantwortlich sind; insofern es bezeugt, daß also die Sünde selbst nicht in Verbindung mit Gott, sondern im Gegensatz gegen Gott gethan ist; weiter insofern man annehmen muß, daß ein solches selbständiges, widergöttliches Thun des Menschen nur möglich ist, wenn derselbe im Besitze eines nicht von dem aus Gottes Hand gekommenen Zustande abhängigen, sondern völlig wahlfreien Willens ist, müssen wir sagen, daß unser sittliches Bewußtsein, gleichsam zu seiner eigenen Befriedigung, d. h. um unsere sittliche Verantwortlichkeit für die Sünde aufrecht erhalten zu können, die Annahme einer Wahlfreiheit unseres Willens fordert, daß also die Wahlfreiheit unseres Willens ein sittliches Postulat ist.

Als solches wird sie denn in der That auch behauptet und verteidigt selbst von denjenigen, welche sich gegen die Schwierigkeiten, die sich, sei es vom psychologischen, sei es vom religiösen Standpunkt aus gegen die Wahlfreiheit des menschlichen Willens erheben, keineswegs verschließen.

Die Sünde mit der Verantwortlichkeit, welche sie dem Sünder auferlegt, mit dem Schuldbewußtsein, welches diese Verantwortlichkeit so sicher bezeugt, ist eine Thatsache; und diese Thatsache will und muß erklärt werden. Sie kann aber nur begriffen werden aus dem Bestehen einer Wahlfreiheit des Willens und zwar der Wahlfreiheit in ihrer strengsten absolutesten Form, denn wenn eben die in der Sünde offenbar gewordene Fähigkeit des prinzipiellsten Gegensatzes und Widerspruches gegen das von Gott gegebene Wesen des Menschen erklärt werden soll, so bedarf man ja eines Willens, welcher imstande ist, völlig unabhängig von den vor ihm in unserem Geistesleben schon vorhandenen Elementen, völlig ungebunden durch irgendeine objektive Macht, die ja als solche ebenfalls wieder auf Gott zurückzuführen wäre, völlig frei in sich selbst und aus sich selbst zu wollen und zu handeln; man bedarf eines Wil-

lens, welcher, da er die sittliche Selbstverantwortlichkeit für die Sünde erst begründen und herbeiführen soll, selbst, so weit er ein integrierender Bestandteil des Menschen als eines Geschöpfes ist, von jeglicher Bestimmtheit zur Sünde, sie mag so groß oder so gering sein, als sie will, gänzlich frei ist, ebenso aber natürlich auch frei von jeglicher Bestimmtheit zum Guten; denn wenn eine solche Bestimmtheit des Willens schon von vornherein vorhanden wäre, so würde man natürlich nicht begreifen können, wie durch einen so bestimmten Willen die Sünde, also das Gegenteil seiner Bestimmtheit sollte herbeigeführt werden können. Jedenfalls also müßte der Wille über solcher Bestimmtheit ebenso erhaben sein, wie über der Bestimmtheit zur Sünde. Das Postulat richtet sich also auf einen Willen, welcher in dem Genusse einer absoluten, uneingeschränkten, völlig selbstherrlichen Wahlfreiheit ist.

Wir sehen, es ist dies dasjenige, was wir bisher bekämpft haben, gerade in seiner strengsten Form.

So tritt denn das sittliche Postulat, welches durch die Thatsache der Sünde hervorgerufen ist, den bisherigen psychologischen, religiösen und ethischen Erörterungen mit der denkbar größten Schärfe entgegen, und in Rücksicht auf diesen Gegensatz gesteht man es wohl auch auf gegnerischer Seite hie und da unumwunden zu, daß die Wahlfreiheit eben nur eine Bedeutung habe für das Gebiet der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen, daß man sie aber für dieses Gebiet unter keinen Umständen entbehren könne.

Wenn dies letztere wirklich der Fall wäre, wenn die Wahlfreiheit des menschlichen Willens wirklich als ein sittliches Postulat der Selbstverantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde anerkannt werden müßte, so würde auch ich keinen Augenblick anstehen, die sämtlichen Gegengründe, so treffend, so mächtig, so unwiderleglich sie auch sein mögen, niederzuschlagen und über sie hinwegschreitend die Wahrheit und Wirklichkeit der Wahlfreiheit für den menschlichen Willen zu behaupten; denn die Aufrechterhaltung jener Thatsache, nämlich der Selbstverantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde, ist für unser ganzes sittliches Leben und Streben, wie sich's erfahrungsmäßig unleugbar gestaltet hat, von der

grundlegendsten Bedeutung; sie ist darum wichtiger als ein in sich zusammenstimmendes System psychologischer, theologischer und ethischer Gedanken, denn auch diese Gedanken sollen ja der Wirklichkeit des sittlichen Lebens und Strebens dienen, sind also abzuweisen, wenn sie dieselbe statt dessen zu zerstören drohen; ja man muß annehmen, daß die widersprechenden Wahrheiten trotz ihres Scheines Irrtümer sind, und es würde dann unsere Aufgabe sein, in der Überzeugung, daß sich die wahrhafte Wahrheit nicht wirklich widersprechen kann, den vermeintlich gefundenen, aber der Wirklichkeit widersprechenden Wahrheiten weiter nachzuforschen.

Es könnte jedoch auch der Fall eintreten, daß ich mit der Annahme dessen, was die gefährdete Wirklichkeit stützen und erklären soll, zu voreilig bin und dadurch den widersprechenden Wahrheiten Unrecht thue; es könnte der Fall eintreten, daß vielmehr Veranlassung da ist, die vermeintliche Stütze der aufrecht zu erhaltenden Wirklichkeit genauer darauf zu prüfen, ob sie denn wirklich eine solche Stütze ist. Jedenfalls wird man, so oft ein Widerspruch zwischen mehreren gleicherweise als notwendig erkannten Wahrheiten zutage tritt, gut thun, nach beiden Seiten hin mit möglichster Vorsicht zu verfahren und sie so lange als nicht sicher feststehend zu betrachten, als noch etwas an denselben unerforscht geblieben ist.

Wir müssen daher in den bisherigen Untersuchungen, welche zu dem Postulate der Wahlfreiheit des menschlichen Willens so wenig passen wollen, die dringendste Veranlassung finden, diesem Postulate näher zu treten und es daraufhin genauer zu untersuchen, ob es denn wirklich seinem Zweck, nämlich der Begründung einer sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde, um deren willen es aufgestellt ist, genügt.

Und diese weitere Untersuchung wird allerdings darthun, daß das Postulat seinem Bedürfnisse nicht genügt, da die Wahlfreiheit des menschlichen Willens keineswegs imstande ist, eine sittliche Verantwortlichkeit des Menschen, wie sie der Sünde gegenüber durch unser Gewissen bezeugt wird, zu begründen; sie wird darthun, daß das Postulat nur ein vermeintliches ist und darum

kein Recht hat, sich den unter dem psychologischen, religiösen und sittlichen Gesichtspunkt gefundenen Wahrheiten entgegenzustellen.

---

2) Die Wahlfreiheit des Willens und die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen.

Wenn wir in der nunmehr alles entscheidenden Untersuchung darüber, ob die Wahlfreiheit des menschlichen Willens imstande ist, eine sittliche Verantwortlichkeit des Menschen zu begründen, jegliche Unklarheit und jegliches Schwanken von uns fernhalten wollen, so müssen wir uns vor allen Dingen die Ergebnisse der bisherigen Erörterungen beständig gegenwärtig halten: es wird das dazu beitragen, daß wir den Begriff der Wahlfreiheit, um welchen sich's hier handelt, immer scharf im Auge behalten, und daß wir dann die Konsequenzen dieses Begriffs, unbeirrt durch vorgefaßte Meinungen, welche jenen Begriff und die ganze so wichtige Frage, die wir hier zu beantworten suchen, meist so sehr ins Dunkle und Unbestimmte bringen, verfolgen können.

Ich erlaube mir, zu dem Zwecke noch einmal kurz zu wiederholen, welche Überlegungen uns zu dem Postulate der Wahlfreiheit geführt hatten.

Es war das nicht etwa die Überlegung, wie es dem Menschen möglich sei, überhaupt ein sittliches Wesen zu sein, sondern die Überlegung der sittlichen Abnormität, die sich als Sünde, als Widergöttliches in unserm Leben und Wesen vorfindet, und um deren willen eine sittliche Verantwortung, d. h. das negative Verdienst der Schuld für uns zu statuieren war; es war die Überlegung, daß diese sittliche Selbstverantwortlichkeit, diese Gotte, dem Schöpfer gegenüber selbsteigene Schuld nicht denkbar sein, ohne daß der Mensch in seiner Absonderung von Gott und von dem allen, was Gott ihm an objektivem Material des geistigen und leiblichen Lebens gegeben, einen eigenen, völlig unabhängigen sittlichen Anfang nehmen könne, d. h. sich ganz allein, ohne Rücksicht auf das, was aus der von ihm selbst unabhängigen Schöpfung für ihn hervorgegangen ist und als Motiv etwa hervorgehen könnte, sittlich be-

stimmen könne, so daß eben der sittliche Zustand, in welchem er sich hernach befindet, und für welchen er als für einen widergöttlichen selbst verantwortlich gemacht werden mußte, auch wirklich allein auf seine Rechnung gesetzt und allein ihm selbst Schuld gegeben werden könne; es war die Überlegung, daß dies wiederum nicht möglich sei, wenn nicht der Wille, welcher in diesem Sinne für das, was er thut, verantwortlich gemacht werden muß, im Besitze einer Wahlfreiheit wäre. Dies hatten wir im Sinne, wenn wir sagten, die Wahlfreiheit des Willens sei ein sittliches Postulat.

Die Folgerungen, welche sich aus diesem Verhältnisse für die Begriffsbestimmung der Wahlfreiheit ergeben, habe ich schon oben kurz angedeutet; sie bedürfen aber noch einer genaueren und bestimmteren Fixierung.

Ich sagte, das sittliche Postulat, welches um der Thatsache der Sünde willen allen den vorhergegangenen psychologischen, religiös-theologischen und sittlichen Deduktionen entgegentritt, ginge auf die Wahlfreiheit des Willens in ihrer strengsten Fassung.

Man wird den eigentlichen Sinn dieses Wortes sogleich erkennen, wenn man das Verhältnis genauer ins Auge fassen, in welchem der die sittliche Verantwortlichkeit begründende Wille inmitten des vor seiner Entscheidung schon vorhandenen Geisteslebens der Persönlichkeit stehen muß.

Ich hatte schon oben entwickelt, daß der jedem selbsteigenen Willensakt schon vorangehende, aus Gottes Schöpferhand hervorgegangene Zustand des Menschen als in irgendeinem Grade sittlich bezeichnet werden muß.

Schon damals war eine genauere Bestimmung über den sittlichen Gehalt und den Charakter dieses Zustandes unterblieben. Nun aber ist diese Bestimmung, welche den Anthropologen so viele und große Schwierigkeiten zu bereiten pflegt, ganz überflüssig geworden. Ist es eine gewisse Neigung zum Guten, welche der Menschenseele wesentlich eingepflanzt ist und sich zu klar bewußter Liebe des Guten allmählich entwickeln soll? Ist es nur das Sollbewußtsein an und für sich, das der Mensch in seiner praktischen Vernunftanschauung vorfindet, und aus dem er die Neigung zu

den Gegenständen desselben in sich selbst gebären soll? Ist es gar nur das Wertgefühl, welches ihn alle Anschauungsobjekte in Beziehung zur eigenen Individualität setzen läßt und sich erst auf der höchsten Stufe der geistigen Entwickelung zum Sollbewußtsein steigern soll? Ebenso auf der andern Seite: Ist es ein selbstischer Trieb, welcher in dem eigenen Zentrum das Maß aller Dinge sehen will und nach ihm das Wesen des Guten und des Bösen bemißt? Ist es ein unbewußt eudämonistischer Trieb, welcher dem Sollbewußtsein das Interesse des eigenen Wohlseins entgegensetzt und das erstere nach dieser Seite hin abzubiegen sucht? Ist es ein rein fleischlicher Trieb, welcher das Wertgefühl in der Sphäre der Sinnlichkeit festhalten und es in ihr ganz allein möchte aufgehen lassen? Alle diese Fragen, mit deren Beantwortung man sich sonst die größte Mühe geben muß, fallen hier weg, denn sie sind für die Stellung der Wahlfreiheit des Willens gänzlich gleichgültig.

Denken wir uns den ungünstigsten von allen den genannten Fällen, den, daß das Geistesleben des Menschen vor jeder Willensentscheidung aus den beiden einander entgegengesetzten Polen bestände, auf der einen Seite eine möglichst ausgebildete Neigung zum Guten, auf der andern Seite ein möglichst ausgebildeter Trieb der Selbstsucht; so wäre dies alles etwas, wofür der Mensch selbst in keiner Weise verantwortlich gemacht werden könnte, denn einerseits wäre es ihm alles schon von Natur eigen, anderseits ist es ja ausdrücklich ausgemacht, daß die eigene Verantwortlichkeit erst durch die Wahlfreiheit des Willens herbeigeführt werden soll.

Es folgt daraus weiter mit Notwendigkeit, daß alle diese sittlichen Elemente des eigenen Seins, so entwickelt und stark sie auch an und für sich sein mögen, doch hinsichtlich der Wahlfreiheit jedes Eindruckes entbehren müssen; denn wenn sie an und für sich schon auf dieselbe auch nur irgendeinen Eindruck machten und die Wahlfreiheit sich unter diesem ungewollten Eindrucke entschiede, dann würde sie etwas gethan haben, für das nicht sie selbst verantwortlich gemacht werden könnte, sondern der Eindruck, den sie ohne ihre Wahl erlitten hat. Sie hätte sich dann nicht aus sich selbst heraus entschieden. Sollte sie unter solchem Eindruck dennoch mit eigener

Verantwortlichkeit handeln, so müßte es mindestens von ihr selbst allein abhängen, ob derselbe stattfindet oder nicht; mit anderen Worten: sie selbst müßte erst die Stärke jener Momente zu einem Eindruck auf sich, oder zu einem Motiv für sich machen. Also an und für sich, vor ihrer eigenen Wahl, müßte ihr jeder Eindruck fern sein.

Vielleicht weniger markant, aber ebenso notwendig ist dies Verhältnis, wenn die entgegengesetzte Bedeutung der in uns bereits vorhandenen sittlichen Elemente in ihrer Kraft, beiderseitig oder einseitig, geringer gedacht wird; auch da muß man die Wahlfreiheit, wenn sie eine sittliche Verantwortung herbeiführen soll, durchaus freihalten von jedem unwillkürlichen Einflusse dessen, was sie nicht selber ist.

Die Wahlfreiheit muß inmitten aller jener sittlichen Elemente unseres Geisteslebens eine souveräne Unabhängigkeit besitzen, frei von jeder Bestimmtheit sowohl für die eine Seite, als auch für die andere, denn sonst würde es unbegreiflich sein, wie ein so bestimmter Wille das Gegenteil seiner Bestimmtheit sollte ergreifen können; und wenn er seiner Bestimmtheit gemäß entscheidet, so würde diese Entscheidung nicht seine sein, sondern dessen, der ihm die Bestimmtheit gegeben hat. Die Wahlfreiheit muß von dem so oder so gearteten sittlichen Anfangszustande des Subjektes isoliert sein, und diese ihre Isolierung muß um so vollkommener und strenger sein, je vollkommener und strenger die sittliche Verantwortlichkeit gemeint ist, die sie begründen soll, und je mehr von derselben für unser ganzes folgendes Leben und Geschick abhängt.

Der Wille, der durch den Gebrauch seiner Wahlfreiheit sittlich verantwortlich werden soll, muß sich also in einem Verhältnis befinden, als existiere das gar nicht für ihn, was sich außer seinem bloßen Vermögen in uns an sittlichen Elementen vorfindet, keinesfalls darf es existieren in einer wesentlichen Beziehung zu ihm, es darf nicht die geringste motivierende Kraft für ihn besitzen, und darum muß diesem Willen selbst alles das fehlen, wodurch das andere ohne seine Wahl auch nur die geringste Bedeutung für ihn gewinnen könnte; denn wenn eine solche gewonnen würde, dann

würde ja der Wille, obwohl er uns eine unbedingte Verantwortung aufladen soll, unter Bedingungen stehen und handeln, welche außerhalb der Sphäre seiner Verantwortlichkeit liegen; und da die Bedingungen, unter denen gehandelt wird, so weit sie wirklich Bedingungen sind, eben auch von Einfluß auf das Handeln sind, so würde dadurch die Verantwortlichkeit des Handelnden wesentlich alteriert, ja im Grunde von ihm ab zurückgeschoben auf das, was jenseits seiner Selbstthätigkeit liegt.

Dieses Verhältnis des wahlfreien Willens zu den in unserem Geistesleben etwa schon vorhandenen sittlichen Elementen läßt uns nun schließen auf das sittliche Wesen desselben an und für sich. Er kann ja den in seiner Umgebung befindlichen sittlichen Elementen nur dann völlig unabhängig, unbeteiligt, isoliert gegenüberstehen, wenn er auch an und für sich gegen das Sittliche, d. h. gegen den Gegensatz von Gut und Böse gleichgültig ist; denn es ist nicht abzusehen, wie er ohne diese absolute Gleichgültigkeit gerade in dem ihm vorliegenden Verhältnis gleichgültig bleiben könnte und nicht vielmehr ohne weiteres Partei ergreifen sollte für die Seite, auf welcher er das seiner eigenen Neigung Entsprechende vorfindet.

Ja auch ohne jede Rücksicht auf das Verhältnis zu dem vorliegenden Geisteszustande des Subjektes ergiebt sich's für den wahlfreien Willen, daß er überhaupt gegen den sittlichen Gegensatz von Gut und Böse gleichgültig sein muß; daß er weder eine Neigung nach rechts noch nach links haben darf, daß ihm an und für sich das Gute ebenso leicht wie das Böse, und das Böse ebenso leicht wie das Gute sein muß; denn würde ihm das eine leichter als das andere, hätte er eine Neigung nach der einen oder nach der andern Seite, so würde er damit schon das Vorhandensein eines sittlichen Charakters offenbaren, den er sich nicht selbst gegeben hat, für den er darum auch nicht selbst verantwortlich gemacht werden kann; er würde, falls ihm das Gute leichter würde als das Böse, ein guter Wille; falls ihm das Böse leichter würde als das Gute, ein böser Wille sein; und das leugnet wohl niemand, daß ein guter Wille nur gut und ein böser Wille nur böse wollen kann, und daß man einen bösen Willen nicht dafür verantwortlich machen kann, daß er

böse will, wenn man ihn nicht zugleich auch dafür verantwortlich machen kann, daß er böse ist; das kann man aber nicht, wenn er schon von Natur, vor eigener Wahl böse ist, oder auch nur eine Neigung zum Bösen hat.

Es ist ja leicht einzusehen, wie auch die leiseste Spur von positiv sittlicher Neigung, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, die man dem wahlfreien Willen etwa belassen möchte, doch wieder von dem eigentlichen Vermögen zu wollen, zu wählen getrennt werden muß, denn wenn dies nicht geschieht, wenn man dieses Vermögen in einem wesentlichen Zusammenhang mit der wenn auch noch so leisen Spur von Neigung bringt, derart also, daß dieses Vermögen sich selbst von derselben bei seiner Wahl nicht losmachen kann, so hört diese Spur von Neigung eben auf, so leise zu sein, und wird zu einer bestimmenden, welche den Erfolg der zu treffenden Entscheidung und darum auch die Verantwortlichkeit für dieselbe auf sich selber, also dem Willensvermögen abnehmen muß. Und wie sollte sich das Willensvermögen von solcher Neigung losmachen können, wenn sie ihm wesentlich ist? Ist sie ihm aber nicht wesentlich, so daß sich das Willensvermögen bei seiner Wahl von ihr losmachen kann, dann haben wir eben wieder das Willensvermögen, das ich bisher geschildert habe, das Willensvermögen, welches dem Gegensatz von Gut und Böse an und für sich gleichgültig gegenübersteht.

Sonach muß der Wille, der sich durch seine Wahl selbst erst seine sittliche Bestimmtheit geben soll, um für dieselbe verantwortlich sein zu können, bevor er sich diese Bestimmtheit gegeben hat, gänzlich unverwickelt sein in den Gegensatz von Gut und Böse; er ist ja dazu berufen, erst selbst in diesem Gegensatze Stellung zu nehmen, er soll sich selbst erst zu dem machen, was er an und für sich noch nicht ist, er darf selbst noch gar keine sittliche Bestimmtheit haben, sondern nur die Bestimmung, erst sittlich bestimmt zu werden, und zwar lediglich durch Selbstbestimmung. Also die sittliche Unbestimmtheit, oder nehmen wir den gäng und gäben Ausdruck, die sittliche Indifferenz, das muß der Zustand sein, in welchem sich der wahlfreie Wille ursprünglich befindet; die sittliche Indifferenz oder genauer die Indifferenz bezüglich des

Sittlichen muß die Natur sein, welche ihm von dem Schöpfer gegeben ist, damit er nun sich selbst differenziere und für das, was er aus seiner Indifferenz heraus erwählt, verantwortlich gemacht werden könne.

Wir sehen hier, wie die Bedeutung der Wahlfreiheit des Willens über die Grenzen des Postulats hinausgreift. Postuliert war sie anfänglich nur gegenüber der sittlichen Abnormität, welche uns eine eigene Verantwortung auferlegte. Da wir aber die Wahlfreiheit des Willens, um der sittlichen Verantwortlichkeit willen, die sie herbeiführen soll, als sittliche Indifferenz charakterisieren mußten, so erstreckt sie nunmehr ihre Bedeutung nicht bloß über das Gebiet des sittlich Abnormen, sondern ebenso auch über das des sittlich Normalen.

Die Wahlfreiheit muß ja, um sich völlig frei für das Böse entscheiden zu können, auch die Fähigkeit besitzen, sich ebensowohl für das Gute zu entscheiden; und das ist nicht zu leugnen, daß, wenn diese letztere Entscheidung des wahlfreien Willens erfolgte, auch das sittlich Normale, mag es auch schon vorher in unserm Geistesleben irgendeinen Platz innegehabt haben, in eine wesentlich andere Stelle gerückt würde.

Bei diesem Übergriff der Wahlfreiheit in ein ihr von vornherein nicht zugewiesenes Gebiet könnte einem das Sprichwort einfallen: „wer zu viel beweist, beweist nichts"; aber ich will mich nicht darauf steifen, daß durch diese Ausdehnung der Wahlfreiheit auch auf das Gebiet des sittlich Normalen, die Stellung Gottes zu uns bezüglich unserer sittlichen Güte, und unsere religiöse Stellung zu Gott gänzlich verdorben wird, daß wir auch in Beziehung auf das, was uns mit ihm verbindet, gänzlich von ihm emanzipiert und auf eigenes Verdienst gestellt werden, was doch unserm religiösen Bewußtsein so schnurstracks widerspricht. Ich will dies alles ignorieren, um auf dasjenige einzugehen, was sich aus dem Begriff der Wahlfreiheit mit Notwendigkeit ergeben hat.

Ich habe dabei den Vorteil, daß ich auch diejenigen Gegner, welche sich durch meine Beschreibung der sogenannten geschöpflichen Sittlichkeit nicht haben befriedigen und überzeugen lassen, wieder zurückrufen kann, denn nun bin ich ja, wenn auch erst durch den

Umweg der sittlichen Abnormität hindurch, ungefähr wenigstens auf ihrem Standpunkt angelangt, auf welchem sie behaupteten, daß diejenige Sittlichkeit, die uns nur anerschaffen wäre, in Wahrheit keine Sittlichkeit sei, daß überhaupt die Möglichkeit jeglicher Sittlichkeit, es sei der guten, es sei der bösen, erst gegeben sei mit der Wahlfreiheit des Willens, mit welcher der Mensch sich in dem Gegensatze von gut und böse selbst entscheiden müsse; daß, wenn man einmal von einer sittlichen Anlage des Menschen reden wolle, diese eben gar nichts anderes sein könne als der wahlfreie Wille selbst, der dazu bestimmt sei, in und mit seiner Entscheidung erst ein sittlicher zu werden.

So wollen wir denn die Meinung einmal gewähren lassen, daß es auch betreffs des Guten von viel höherem Werte sei, wenn es nicht bloß etwas Anerschaffenes ist, sondern wenn der Mensch selbst es aus völlig freier Initiative ergreift, so daß es nun erst sein Eigentum ist, so daß er's nun erst besitzt, nachdem er es selbst ganz und gar erworben hat.

Wir wollen uns dieser Meinung gemäß einmal vorstellen, daß Gott wirklich in den Menschen solche Wesen haben wollte, die nicht, ähnlich den niedrigeren Geschöpfen, durch irgendeine, sei es auch nur geistige, oder innere Notwendigkeit zu ihm hingetrieben wurden, sondern in freier Wahl eines völlig ungebundenen, unabhängigen Willens sich selbst ihm und damit dem Guten zuneigten; daß er sie darum in der Weise schaffen wollte und mußte, daß sie den bestimmenden Trieb zum Guten, Göttlichen nicht schon unmittelbar kraft ihres geschaffenen Wesens fühlten, sondern daß sie sich diesen Trieb erst selber geben sollen, damit er dann als ein vollkommen freiwilliger vor Gott einen um so höheren Wert hätte.

Im Zusammenhange dieser Anschauung scheint die absolute Wahlfreiheit des Willens, die absolute Indifferenz, von welcher aus er fortschreiten soll zur sittlichen Bestimmtheit, nicht bloß dem Postulate zur Not zu genügen, sondern ganz und gar die allein mögliche Grundlage zu sein für die sittliche Bestimmung des Menschen überhaupt. Dieser Schein ist so stark, daß er heutzutage von den meisten derjenigen, welche es sich zur Aufgabe machen, für die

sittliche Bestimmung des Menschen einzutreten, unbesehen als Wahrheit angenommen wird. Leugnung der Wahlfreiheit des menschlichen Willens wird ohne weiteres für identisch gehalten mit der Leugnung der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen und mit der Vernichtung derselben; ja es gilt unter denen, welche gegen die moralisch gefährlichen Bestrebungen einer deterministisch gerichteten Philosophie anzukämpfen trachten, fast als Parteizeichen, zu behaupten, der menschliche Wille sei im Besitze der Wahlfreiheit; und wenn er dieselbe etwa jetzt verloren hat, so ist es doch nach ihrer Meinung um so gewisser, daß er einst im Besitze einer solchen Freiheit gewesen sei, und daß er erst durch den verkehrten, widergöttlichen Gebrauch derselben, welcher ihm kraft eben dieser Freiheit möglich gewesen sei, die jetzige Knechtschaft des Willens herbeigeführt habe.

Man kann es demnach als einen Grundsatz dieser moralischen Richtung, welche besonders in der neueren theistischen Theologie vertreten ist, betrachten, daß sowohl die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen für das, was er thut und läßt, insonderheit für seine Sünde, als auch überhaupt seine ganze sittliche Bestimmung stehe und falle mit der Wahlfreiheit seines Willens.

Wie nun diese erweiterte Bedeutung des wahlfreien Willens ganz in der Natur des Begriffes liegt, den wir für denselben gefunden haben, nämlich sittliche Indifferenz zu sein, so entspricht sie auch ganz und gar der Kritik, die ich nunmehr an diesem Begriffe üben will. Indem ich nämlich nachzuweisen suche, daß die sittliche Verantwortlichkeit mit der Wahlfreiheit des Willens nicht nur nicht steht und fällt, sondern gerade im Gegenteil mit derselben in keiner Weise vereinigt werden kann, löse ich nicht bloß die Bedeutung des aufgestellten Postulates auf, sondern zerstöre auch die Bedeutung der Wahlfreiheit für das gesamte Gebiet des sittlichen Lebens.

Die Unverträglichkeit des wahlfreien Willens mit unserer sittlichen Verantwortlichkeit aber werden wir erkennen, wenn wir nur einmal daran gehen, uns den Prozeß, in welchem der wahlfreie Wille dasjenige herbeiführt, wofür wir sittlich verantwortlich sein sollen, etwas klar zu machen und in seinen einzelnen Stadien zu verfolgen.

Vergegenwärtigen wir uns also, wie der wahlfreie, d. h. sittlich unbestimmte, indifferente Wille es anfängt, sich sittlich zu bestimmen und seine Entscheidung zwischen Gut und Böse zu treffen!

Zunächst gehört dazu, daß ihm das Gute und das Böse zum Bewußtsein kommt und zwar in ihrem Gegensatze zu einander, denn es ist ja das Gute als solches, also in seinem Gegensatze gegen das Böse, und es ist das Böse als solches, also in seinem Gegensatz gegen das Gute, um das sich's hier handelt; und wenn der Wille eine sittliche Entscheidung herbeiführen soll, welche die ganze Wucht der vollen Verantwortung auf ihn legt, eine Entscheidung, durch welche er sich selbst entweder den Charakter des sittlich Guten oder den des sittlich Bösen in seiner vollen und schweren Bedeutung auch für die Zukunft aneignet, dann muß man notwendigerweise voraussetzen, daß dieser Wille auch eine vollkommen klare, unzweifelhafte Erkenntnis von dem Wesen des Guten als solchen und von dem des Bösen als solchen hat, wenn man auch absehen will von der Notwendigkeit einer Erkenntnis auch der beiderseitigen Konsequenzen des Guten und des Bösen.

Wenn der Wille, welcher eine so folgenschwere, wirklich entscheidende Entscheidung treffen soll, nicht genau und bestimmt weiß, welches von dem ihm gleicherweise zur Wahl Gestellten das Böse, welches dagegen das Gute ist, so kann er auch keine Wahl treffen, in der für ihn selbst eine sittliche Entscheidung läge, denn wenn er sich etwa für das Gute entscheidet, so wußte er doch nicht genau, ob es das Gute war, und wenn er sich für das Böse entscheidet, so wußte er nicht, ob es das Böse war, er hat also weder das eine noch das andere gerade als solches erwählt. In beiden Fällen war es daher keine sittliche Entscheidung, die er getroffen hat; diese Entscheidung kann also für ihn auch keine sittlichen Folgen haben, insbesondere kann sie keine sittliche Verantwortung begründen.

Jedenfalls also muß der Entscheidung des Willens die Erkenntnis des Guten und des Bösen vorangehen, sonst würde sie gerade hinsichtlich des sittlichen Charakters dessen, was zur Wahl steht, und darum auch dessen, was aus der Wahl erfolgt, unwillkürlich oder zufällig sein.

Der Wille kann aber diese Erkenntnis aus sich selbst nicht gewinnen und in sich selbst nicht finden, denn er ist ja als wahlfreier Wille indifferent gegen das Gute und das Böse, er steht dem einen genau so gegenüber wie dem andern, er hat in sich selbst nicht das Geringste, was ihm das eine als gut und das andere als böse erscheinen ließe, denn damit würde er in der That die sittliche Indifferenz seiner Stellung bereits verloren haben, insofern ja jedenfalls darin, daß ihm selber das eine an sich schon als gut, das andere als böse erscheint, ein sittliches Urteil, eine sittliche Wertschätzung enthalten wäre, welche mit Notwendigkeit auf eine schon vorhandene positiv sittliche Beschaffenheit zurückschließen ließe.

Wenn aber der wahlfreie Wille an und für sich seiner sittlich indifferenten Natur wegen noch keine Erkenntnis haben kann von dem, was gut und was böse ist, so mag sie ihm immerhin von außen her durch irgendeine Offenbarung zugeführt werden. Das würde sich mit seiner Natur wohl vertragen, insofern er verbunden oder begleitet ist von dem Bewußtsein des Ichs, dem er angehört.

Wie ich einem Menschen sagen kann, dies sei gut, dies sei böse; dies müsse gethan und dies unterlassen werden, ohne daß er das Gute oder das Böse, welches ihm auf diese Weise bezeichnet ist, nun auch gleich in seinem Innern, in seinem Gewissen als solches bezeugt fühlt, so daß er es also zunächst als eine rein objektive Thatsache hinnimmt und gelten läßt, daß dies gut und jenes böse ist; so haben wir uns auch zu denken, daß dem wahlfreien Willen von außen her durch unmittelbare oder mittelbare Offenbarung irgendwelcher Art eine rein objektive Erkenntnis von dem, was gut, und von dem, was böse ist, beigebracht wird, noch ohne daß sich diese Erkenntnis schon in ihm selbst subjektiv bezeugt und bestätigt.

Wir müssen dies letztere unbedingt festhalten, um den Begriff der Wahlfreiheit in seiner Reinheit zu schützen; denn wenn sich die dem Willen von außen her beigebrachte objektive Erkenntnis des Guten und des Bösen auch gleich subjektiv als Wahrheit innerlich bezeugte, d. h. wenn sich in dem Willen selbst gleich das Gefühl

für das Gute als solches und für, oder eigentlich gegen das Böse als solches regte, so müßten wir daraus wiederum schließen, daß dieser Wille bereits irgendwie sittlich bestimmt, ich möchte sagen, wenigstens sittlich angehaucht ist, daß er mit dem sittlich Guten resp. Bösen in einer wesentlichen Korrespondenz steht, welche ihm vorher nur eben unbewußt war, nun aber, da ihm der Gegensatz von Gut und Böse in vollkommener Klarheit und Deutlichkeit gegenüber getreten ist, zu einer bewußten emporgestiegen ist.

Ja das innere Gefühl und Verständnis für das Gute läßt schon auf eine ganz bedeutende sittliche Bestimmtheit des Willens schließen. Denken wir nur an die Parallele auf dem religiösen Gebiete, ich meine das innere Zeugnis des heiligen Geistes, das sogenannte testimonium spiritus sancti, welches der von außen an uns herantretenden göttlichen Wahrheit von uns aus entgegenkommt und sie in unserem eigenen Herzen als solche bestätigt! Hier liegt es schon in dem gewählten Ausdruck testimonium spiritus sancti, wie sehr das, was sich in unserem eigenen Innern regt, dem verwandt ist, was uns von außen her gegeben wird.

Ebenso verhält es sich der von außen her kommenden Offenbarung der sittlichen Wahrheit gegenüber. Auch hier müssen wir sagen, daß, wenn sich dem Willen selbst das Gute als solches innerlich bezeugt, das Wesen des Willens mit dem ihm geoffenbarten Guten eine wesentliche Verwandtschaft haben muß. Mit diesem Zugeständnis aber hätten wir die sittliche Indifferenz des Willens, von der wir doch ausgehen mußten, bereits aufgegeben, bevor der Wille auch nur irgendwie eigene Wahl getroffen hat. Wollen wir das nicht, und wir dürfen es ja nicht, wenn die sittliche Indifferenz erst durch die Wahl des Willens beseitigt werden soll, dann müssen wir's uns so denken, daß dem Willen die Erkenntnis des Guten in seinem Gegensatze zum Bösen, sofern sie ihm von Gott nahe gebracht wird, etwa unter der Form des göttlichen Willens sich darbietet; es wird ihm gesagt: „Dies ist gut, dies will Gott, dies dagegen ist böse, dies will Gott nicht.“

Schon hier nun erhebt sich eine bedeutende Schwierigkeit. Wir sagten, wenn der Wille eine Entscheidung von solchem Gewichte fällen soll, daß seine ganze sittliche Verantwortlichkeit, sein ganzer

sittlicher Charakter, ja im wesentlichen auch sein ganzes zukünftiges Geschick davon abhängt, so müsse seiner Entscheidung eine genaue Erkenntnis des Guten und des Bösen in ihrer wesentlichen Gegensätzlichkeit vorangehen. Diese Erkenntnis braucht freilich keineswegs eine genaue Vollständigkeit hinsichtlich des Umfanges dieser beiden Begriffe zu haben, aber doch, wenn ich mich so ausdrücken darf, hinsichtlich ihres intensiven Wertes, nur so, behauptete ich wohl mit unbestreitbarem Rechte, könne eine vollgültige sittliche Verantwortlichkeit herbeigeführt werden; im andern Falle dagegen würde das Veranlassen der Willensentscheidung, sofern sie dem Menschen eine so schwere sittliche Verantwortlichkeit einträgt, als Überrumpelung bezeichnet werden müssen.

Demnach dürfen das Gute und das Böse dem bewußten Willen keineswegs bloß als objektive Formbegriffe gegeben werden, etwa wie man dies wohl einem Kinde gegenüber thut, weil dasselbe mit seiner Urteilskraft noch nicht so weit gediehen ist, um wesentliche Bestimmungen der Art aufnehmen und verstehen zu können.

Wenn es sich um eine sittlich verantwortliche Entscheidung des Subjektes handelt, ist ein solches Verfahren nicht zulässig, denn durch dasselbe würde ja den Begriffen „Gut" und „Böse" ihre sittliche Bedeutung genommen, oder sie würde wenigstens für die Augen des zu belehrenden verdeckt werden. Also es kann dem Willen doch nicht bloß gesagt werden: „dies ist gut, und dies ist böse", sondern die Erkenntnis des Guten und des Bösen muß ihm in der Weise vermittelt werden, daß er auch einsehen könne, warum und wiefern dies gerade gut und jenes gerade böse ist. Wenn ihm gesagt wird: „dies will Gott, und jenes will er nicht", so muß ihm zugleich der Gedanke beigebracht werden, daß eben alles, was Gott will, gut und alles, was er nicht will, böse ist, weil Gott selbst gut und nicht böse ist, und weiter muß ihm in diesem Zusammenhange die Erkenntnis eröffnet werden, inwiefern denn Gott gut und nicht böse ist, damit das Wesen des Guten resp. Bösen seinem Bewußtsein nahe gebracht wird.

So werden wir also, um den Willen in den Stand zu setzen, eine sittliche, die Selbstverantwortlichkeit begründende Entscheidung zwischen gut und böse zu treffen, niemals auskommen mit bloß

formalen Begriffsbestimmungen über gut und böse, sondern wir werden ihm einen klaren Einblick gewähren müssen in das Wesen des Guten und damit zugleich in das seines bösen Gegensatzes.

Nun fragt sich aber: ist dem Willen diese wesentliche Erkenntnis des Guten mit seinem sittlich bösen Gegenteile möglich, unbeschadet seiner sittlichen Indifferenz, die doch unter keinen Umständen vor der eigenen grundlegenden, entscheidenden Wahl des Willens gefährdet werden darf? Setzt eine solche Erkenntnis nicht schon einen bestimmten sittlichen Charakter voraus, eine selbst schon sittlich charakterisierte Kapacität für das Gute oder das Böse?

Es giebt in unserem Geistesleben gewisse Gebiete, auf denen das rechte, wesentliche Erkennen das Lieben zur unmittelbaren, unwillkürlichen Folge hat, ja auf denen Sehen und Lieben eins ist. Man kann da sowohl sagen, man müsse erkennen, um zu lieben, als auch umgekehrt, man müsse lieben, um zu erkennen. Das Erkennen und das Lieben stehen da in einem reziproken Verhältnis zu einander.

Habe ich das Wesen des Schönen erkannt, so empfinde ich es eben auch als solches, also der Eindruck auf mein Erkennen entspricht dem Eindruck auf mein Gefühl; und umgekehrt, ich muß das Schöne als solches empfinden, wenn ich es wahrhaft in seinem Wesen erkennen will. Empfinde ich es nicht zugleich als das Schöne, so werde ich vielleicht zwar eine formell richtige Definition des Schönen angeben können, aber falls sie wirklich richtig ist, wird es nur eine angelernte, ich möchte sagen seelenlose, wenigstens für mich seelenlose Formel sein, die ich noch nicht einmal in ihrer Richtigkeit kontrollieren kann, da ich keine eigene Erfahrung, keine selbstgewonnene Gewißheit darüber habe, ob sie wohl auch das Wesen des Schönen wirklich zum Ausdruck bringt; das heißt aber mit anderen Worten, ich habe keine wirkliche Erkenntnis des Schönen seinem Wesen nach, da ich es nicht als solches empfinde.

Ähnlich ist es auf dem Gebiete des Sittlichen.

Ich will zunächst das bemerken, was uns die Erfahrung des Lebens darüber zeigt.

Derjenige Mensch, welcher das Gute nicht liebt, noch thut, der

steht auch einer wahrhaften, wesentlichen Erkenntnis des Guten fern. Er weiß vielleicht, was gut ist, aber er hat doch nur eine rein formale Erkenntnis davon, das Gute ist ihm etwa der Gegenstand irgendeines Gesetzes, dessen Wesen er nicht verstanden hat; er weiß es, der Vater hat dir dies befohlen; der Staat, die Kirche oder sonst eine Gemeinschaft, auch wohl der Gott im Himmel hat dies und das Gebot ausgesprochen; er weiß es, dies ist dir von dem oder jenem angeraten, weil es dir segensreich sein und Nutzen bringen soll für Zeit und Ewigkeit; er weiß es, dies und das ist dir als Unrecht, als Sünde bezeichnet worden, und es kann sich das alles sowohl auf einzelne Thaten als auch auf Herzenszustände beziehen.

So könnte ein solcher Mensch eine vollständig umfassende Erkenntnis haben von dem, was gut ist, aber sie ist eben doch nur eine rein formale, sie geht nicht auf das Wesen des Guten selbst, er würde sonst nicht bei seiner Zuneigung zu dem Gegenteil des Guten, oder auch nur bei seiner Gleichgültigkeit gegen dasselbe stehen bleiben können. Daß er dies thut, ist ein Beweis dafür, daß er zu einer wahrhaft wesentlichen Erkenntnis des Guten noch nicht durchgedrungen ist; und zum Zeichen dafür behauptet er wohl auch offen und unverhohlen, daß die formale Bestimmung des Guten, wie sie seiner Erkenntnis äußerlich zugeführt worden ist, eine Lüge sei, und ist dagegen überzeugt, daß dasjenige, was er verfolgt, dem wahren Wesen des Guten entspreche. Diese Rede kann man ja unter den Menschen oft genug hören, und dahin kommt schließlich auch ein jeder, der sich in seiner Liebe zum Bösen über sich selbst klar wird, d. h. sich auf den Standpunkt einer bewußten Erkenntnis bringt.

Auf der andern Seite sehen wir, daß derjenige Mensch, welcher von einer wahrhaften Erkenntnis des Guten seinem Wesen nach erfüllt ist, auch unmittelbar damit ein Anhänger, ich möchte sagen ein Liebhaber des Guten ist.

Eine Thatsache jedoch könnte gegen die Notwendigkeit dieser Verbindung sprechen.

Wir sehen nämlich vielfach Menschen, und es sind wahrlich nicht die schlechtesten, welche trotz einer wirklichen besseren Er-

kenntnis dennoch das Böse thun. Denken wir nur an die schmerzlichen Seufzer des Apostels Paulus: „Das Gute, das ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich.“ Hier scheint also doch, und so unzähligmal! der Fall vorzuliegen, in welchem das Thun, also das praktische Anhangen am Bösen vereinigt ist mit der wesentlichen Erkenntnis des Guten, ein Beweis, daß aus einer solchen Erkenntnis doch nicht folgt, man müsse dem so Erkannten nun auch unmittelbar und unwillkürlich sein Herz, d. h. sein praktisches Anhangen zuwenden.

Doch bei näherer Beleuchtung bestätigt gerade diese unleugbare Thatsache meine Behauptung, anstatt sie widerlegen zu können. Wo nämlich in einem Menschen, welcher bisher das Böse geliebt und gethan hat, die wahrhafte, wesentliche, innere Erkenntnis des Guten durch irgendwelche, sei es göttliche, sei es menschliche Mittel erweckt wird, da zeigt sich immer auch eine unmittelbare Einwirkung derselben auf sein praktisches Verhalten, auf sein Willensleben, nur daß diese Einwirkung sehr oft nicht stark genug ist, um sich in dem Willensleben und dem praktischen Verhalten vollkommen durchzusetzen. So kommt es denn zu der unter den Fesseln des Bösen seufzenden, sehnsüchtigen Liebe des Guten, welche nur darum nicht zum Ziele kommt, weil die feindliche Macht, die bisher das Herz beherrscht und das Wollen regiert hat, noch zu groß ist, um schon überwunden zu werden. Aus solchem Zustande ergiebt sich dann die Sehnsucht nach Erlösung.

Wo diese sehnsüchtige Liebe des Guten in keinem Grade und in keiner Weise sich zeigt, da zweifeln wir auch an dem Vorhandensein der rechten Erkenntnis des Guten, und wir haben ein volles Recht, so zu zweifeln.

So ist denn gerade diese sehnsüchtige Liebe des Guten in denen, deren Wollen noch unter der fremden Macht des Bösen geknechtet ist, der stärkste Erfahrungsbeweis dafür, daß eine wahrhafte Erkenntnis des Guten nicht möglich ist, ohne mit einer praktischen Tendenz und mit einer unwillkürlichen Alteration des sittlichen Standpunktes verbunden zu sein.

Hier sehen wir, daß sogar der Wille, welcher bereits von einer feindlichen Macht beherrscht, also nicht mehr wahlfrei genannt wer-

den kann, die Einwirkungen einer solchen sittlichen Erkenntnis erfährt, indem er nicht imstande ist, die sehnsüchtige Liebe des Guten in dem Herzen des Wollenden zu unterdrücken, wie viel mehr wird der Wille die Macht dieser unwillkürlichen Einwirkung verspüren, welcher einer solchen entgegengesetzten Gewalt noch nicht unterworfen ist, bei welchem also diese Einwirkung noch nicht auf einen solchen Widerstand stößt! und wenn man mit Recht sagt, daß nur ein reines Herz die sittliche Wahrheit in ihrem Wesen ganz vollkommen erkennen und schauen könne, so wird man auch das sagen müssen, daß der Eintritt solcher Erkenntnis und ihr Zunehmen mit einer fortschreitenden sittlichen Reinigung oder Versittlichung des Herzens verbunden sein muß.

Es ist in der That auch rein theoretisch betrachtet unmöglich, daß der Mensch nicht bloß zu einer formalen, sondern zu einer wesentlichen Erkenntnis des Guten gelangen sollte, ohne daß er dadurch zugleich in seinem eigenen sittlichen Standpunkte wesentlich alteriert würde. Das Wesen des Guten kann ich ja nur dadurch erkennen, daß ich es zugleich in mir selbst erfahre, daß es in mir selbst gleichsam eine Stätte findet. Das Gute ist eben eine praktische Vernunftanschauung, deren Wesen durch ein rein theoretisches Erkennen in seiner Absonderung nimmer erschöpft werden kann.

Danach kann ich sagen, daß der wahlfreie Wille nicht zu der wesentlichen Erkenntnis des Guten gelangen kann, ohne daß er zugleich durch diesen Prozeß, welcher nicht durch ihn selbst bestimmt, also unwillkürlich ist, eine sittliche Bestimmtheit annähme, für die er selbst, eben um ihrer Entstehung willen, nicht verantwortlich gemacht werden kann, sondern natürlich nur derjenige, der ihm diese Erkenntnis beigebracht hat.

Schon hier also würde gerade dadurch, daß dem wahlfreien Willen des Menschen eine die sittliche Selbstverantwortlichkeit begründende Entscheidung oder Wahl möglich gemacht werden soll, nämlich durch die für eine solche Entscheidung unumgänglich notwendige Zuführung einer wesentlichen Erkenntnis des sittlich Guten und seines bösen Gegenteiles, dieser Selbstentscheidung auf eine nicht von der Wahl des Willens selbst abhängige Weise vorgegriffen, das heißt aber in diesem Falle die eigentliche Selbstentscheidung und

damit natürlich auch die Verantwortlichkeit des Willens für seine Entscheidung unmöglich gemacht.

Jedoch die Verteidiger des wahlfreien Willens und der durch ihn zu treffenden verantwortlichen Entscheidung können erwidern: mag immerhin diese wesentliche Erkenntnis des Guten von einigem Einfluß sein auf die sittliche Stellung des wollenden Subjektes; das verschlägt doch für den wahlfreien Willen selbst gar nichts. Es war ja schon vorher für möglich erklärt, daß der geistige Zustand des Menschen, wie er ursprünglich vor jeder bewußten Willensentscheidung schon vorliegt, in irgendeinem Grade sittlichen Charakter tragen könne, zugleich aber war gesagt worden, daß dieser sittliche Zustand des Subjektes für den wahlfreien Willen zunächst noch gleichgültig sei, da der Wille erst Stellung zu demselben nehmen und durch seine Entscheidung hierüber die sittliche Selbstverantwortlichkeit herbeiführen müsse. Ebenso gut nun, wie wir dies annehmen konnten, daß der wahlfreie Wille kraft seiner Wahlfreiheit diesem schon vorhandenen objektiv sittlichen Zustande des Subjektes vorerst noch gleichgültig gegenüberstehe, ebenso gut können wir auch weiter daran festhalten, daß der Wille kraft derselben Wahlfreiheit dem durch jene wesentliche Erkenntnis des Guten so und so bestimmten sittlichen Zustande gleichgültig gegenüberstehe.

Ich habe allerdings jenes Verhältnis zwischen der Wahlfreiheit des Willens und dem sittlichen Charakter des ursprünglichen Zustandes im Gegensatze zu meiner eigenen Anschauung hypothetisch zugestanden und will mich nicht bedenken, dieses selbe Zugeständnis auch für alle gleichartigen Verhältnisse zu machen. Ja ich will noch nicht einmal hervorheben, daß das Verhältnis, um das es sich hier handelt, doch dem früheren eigentlich nicht mehr gleichartig ist; daß der sittliche Zustand des Subjektes nach dem Eintritt jener wesentlichen Erkenntnis des Guten doch nicht mehr bloß ein objektiver, sondern ein subjektiv vermittelter ist; daß ja nun der wahlfreie Wille selbst diese Erkenntnis gewonnen haben soll; daß diese Erkenntnis also, wenn man ihr überhaupt einen sittlichen Einfluß zugestehen muß, doch notwendigerweise auch auf den Willen selbst einwirken und dadurch die Wahlfreiheit desselben zerstören wird.

Dies alles will ich, wie gesagt, nicht mehr betonen, sondern auch allen diesen großen Schwierigkeiten gegenüber einmal annehmen, daß auch durch die wesentliche Erkenntnis des Sittlichen der Wille im Besitze seiner indifferenten Wahlfreiheit gar nicht gestört und geschädigt wird. Wir werden sehen, daß auch damit nicht im mindesten geholfen ist, sondern daß wir alsbald an einer noch viel größeren, weil viel offenkundigeren Schwierigkeit ankommen, welche jegliche Bedeutung der Wahlfreiheit unseres Willens für die Begründung einer sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen gänzlich aufhebt.

Nehmen wir also an, daß der Wille trotz seiner wesentlichen Erkenntnis des Sittlichen seine eigene sittliche Indifferenz noch bewahre und daß er nun erst dem erkannten Gegensatze von gut und böse gegenüber sich aus seiner sittlichen Indifferenz heraus kraft seiner Wahlfreiheit zur sittlichen Bestimmtheit entscheide, um für dieselbe die volle sittliche Verantwortung auf sich nehmen zu können. Wir haben uns demnach zu denken, daß der wahlfreie Wille vor diesem Gegensatze steht, um seine Wahl zu treffen.

Wie geht nun diese Wahl vor sich?

Ich will nicht etwa untersuchen, für welche Seite des Gegensatzes sich der Wille entscheiden wird; denn dafür kann es ja gar keine Untersuchung geben, vielmehr muß sich die Beobachtung betreffs dessen, was der wahlfreie Wille thun wird, lediglich abwartend verhalten; wohl aber kann es genauer untersucht werden, wie es denn der wahlfreie Wille überhaupt zu irgendeiner Entscheidung bringt; wie er das wählt, was er wählt.

Wirklich entscheiden kann er sich ja seinem Wesen nach sowohl für das Gute als auch für das Böse, ganz nach seinem freien Belieben, ganz nach seiner unbedingten Willkür. Wie kommen wir nun aber dem Prozeß dieser Entscheidung, sie mag nun ausfallen, wie sie will, mit unserem Erkennen näher?

Wir wollen es versuchen mit dem allbekannten und bei gewissenhafter Anwendung unfehlbaren Mittel, daß wir auf die Art, wie die Entscheidung des wahlfreien Willens zustande kommt, zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzte Bestimmungen anwenden, von denen ja eine bestimmt das Richtige treffen muß, da es zwischen

und außer ihnen kein drittes giebt. Dieses Verfahren soll zunächst angewendet werden auf einen der beiden für die Entscheidung des wahlfreien Willens gleich möglichen Fälle.

Gesetzt den Fall, der Wille entscheidet sich für das Gute. Wie ist diese Entscheidung zustande gekommen?

Es sind für die Entstehung dieser Entscheidung folgende zwei Arten möglich. Entweder hat der Wille sich für das Gute entschieden mit Rücksicht darauf, daß es gut ist, oder er hat es gethan ohne Rücksicht darauf, daß es gut ist. Man wird zugeben müssen, daß diese beiden Bestimmungen auf ihrem Gebiete einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind und somit jede Möglichkeit einer dritten Art der Entscheidung ausschließen.

Wir wollen zunächst die erste Seite der aufgestellten Alternative etwas näher ins Auge fassen.

Also der Wille hat sich für das Gute entschieden mit Rücksicht darauf, daß es gut ist. Das heißt mit anderen Worten, er hat das Gute gewählt, weil es gut ist, denn die Rücksicht darauf, daß es gut ist, hat ja eben seine Wahl bestimmt, und wenn dies letztere nicht der Fall wäre, so hätte der Wille eben jene Rücksicht bei seiner Wahl wenigstens gar nicht gehabt. Da er sie aber gehabt hat, so hat er unstreitig das Gute gewählt als solches, oder um des Guten willen.

Aber ist denn das noch ein wahlfreier, d. h. ein sittlich unbestimmter, indifferenter Wille, welcher das Gute thut um des Guten willen, d. h. welcher sich in seiner Wahl durch die Rücksicht auf das Gute als solches bestimmen läßt? Verrät nicht der Wille durch eine Entscheidung, welche durch solche Rücksichten bestimmt ist, ganz unverkennbar, daß er bereits sehr wesentlich sittlich bestimmt ist; daß er bereits gut ist; daß er also nicht erst durch diese Entscheidung eine sittliche Bestimmtheit erhält und gut wird?

Was verstehen wir denn unter einem sittlich guten Willen, also unter einem Willen, welcher im Unterschied von dem wahlfreien Willen das Gute hervorbringt nicht aus freier, unbestimmter Wahl, sondern aus einem inneren Drang, aus einer inneren Notwendigkeit seines Wesens? Ist es nicht eben der Wille, welcher das Gute

thut um des Guten Willen; welcher sich für das Gute entscheidet allein in Rücksicht darauf, daß es gut ist? Ja was können wir von einem guten Willen auch nur mehr erwarten als dieses? Das ist ja das höchste Ziel der Vollkommenheit eines Willens; das ist das Ziel, auf welches alle Erziehung des Willens schließlich hinarbeitet, daß der Wille das Gute thut lediglich um seiner selbst willen, daß die Rücksicht auf das Gute als solches ihn ganz und gar bestimmt und alle seine Entschließungen regelt.

In der Rücksicht auf das Gute als solches spricht sich eben die eigene, schon vorhandene, wesentliche Güte des Willens aus, und je vollkommener diese ist, desto durchschlagender wird auch jene sein. Die Güte des Willens kann sich ja in gar nichts anderem aussprechen als in jener Rücksicht, mag sie auch noch so sehr zunehmen, und wiederum jene Rücksicht kann in gar nichts anderem ihren Grund haben als in der wesentlichen Güte des Willens selbst, mag sie auch noch so gering sein; sie läßt mit derselben Sicherheit auf die Güte des Willens zurückschließen wie jede Wirkung auf ihre Ursache; und die Inferiorität des Willens, der sich in der oben beschriebenen Weise für das Gute entscheidet, gegenüber dem vollkommen guten Willen, könnte höchstens darin bestehen, daß sich mit der Rücksicht darauf, daß das zu Erwählende gut ist, noch andere bestimmende, aber weniger sittliche Rücksichten verbinden, was ja bei dem vollkommen guten Willen nicht der Fall ist. Wie weit aber gerade durch diesen Unterschied der Wille sich von der für ihn geforderten Wahlfreiheit seiner Entscheidung entfernen würde, das liegt klar zutage.

Durch die eben beschriebene Art der Willensentscheidung für das Gute um des Guten willen ist also erwiesen, daß der Wille bereits ein guter ist. Er kann also nicht erst durch diese Entscheidung sich selbst eine sittliche Bestimmtheit gegeben haben, da er bereits vorher sittlich bestimmt war, wie es eben in der Art seiner Entscheidnng zutage getreten ist. Wenn dennoch seine sittliche Bestimmtheit, auch die, welche sich in jener Entscheidung zeigt, von ihm selbst herrühren soll, so muß jedenfalls diejenige Entscheidung, durch welche er sich seine sittliche Bestimmtheit ursprünglich gegeben

hat, schon vor der eben beschriebenen und zwar auf andere Weise geschehen sein.

Hierdurch ist dargethan, daß der wahlfreie, d. h. noch nicht sittlich bestimmte Wille sich für das Gute nicht in der Weise entscheiden kann, daß er das Gute wählt mit Rücksicht darauf, daß es gut ist, da eben diese Art der Entscheidung nur Sache eines bereits in irgendeinem Grade sittlich gut bestimmten, d. h. nicht mehr wahlfreien Willens ist.

Also der erste Fall der von uns aufgestellten Alternative kann für die Entscheidung des wahlfreien Willens nicht statuiert werden, weil er dem Wesen eines solchen Willens widerspricht. Es bleibt demnach nur der andere Fall übrig, wenn man die sittliche Bestimmtheit des Willens wirklich durch eine Entscheidung dieses selben Willens herbeigeführt sein lassen will. Dieser andere Fall aber war der, daß der Wille das Gute erwählt ohne Rücksicht darauf, daß es gut ist.

Wir müssen diese Annahme nun auch noch etwas genauer prüfen, ob wirklich auf diesem Wege eine sittliche Entscheidung und mit ihr eine sittliche Verantwortlichkeit für uns entstehen kann oder nicht.

Wenn sich der Wille für das Gute entscheidet ohne Rücksicht darauf, daß es gut ist, wenn er also in der That bei seiner Entscheidung in keiner Weise durch die Rücksicht auf das Gute als solches bestimmt wird, so beweist er sich damit allerdings als ein wahlfreier Wille, denn wir haben ja darunter einen Willen zu verstehen, der sowohl dem Guten als auch dem Bösen gegenüber zunächst gleichgültig ist, der durch keinerlei wesentliche Beziehung mit dem einen oder mit dem anderen verbunden ist, darum auch keinem näher steht, als dem anderen, darum jedes von beiden ebenso gut und ebenso leicht thun als lassen kann, der also, wenn er das eine thut und das andere läßt, keinenfalls von dem einen oder von dem anderen in seiner Entscheidung beeinflußt ist, sondern lediglich unter dem Einfluß seiner eigenen unbedingten Wahlfreiheit steht, so daß er jedenfalls auch das, was er gerade thut, lassen, und das, was er gerade läßt, thun könnte, wenn es ihm beliebte.

Es ist daher anzuerkennen, daß diese letztere Art der Entscheidung für das Gute, nämlich ohne Rücksicht darauf, daß es gut ist, dem wahlfreien Willen seiner Natur nach wohl möglich ist, ja daß sie gerade die einzige ist, welche ihm seine Natur dem sittlich Guten gegenüber erlaubt. Aber wie steht es denn nun mit dem sittlichen Charakter der so gearteten Entscheidung? Hat sie einen? Kann man ihr überhaupt einen solchen zuerkennen?

Diese Frage kann ganz kurz beantwortet werden durch den einfachen Hinweis darauf, daß ja auf dem sittlichen Gebiete das Gute und das Böse nur als solches gilt. Wo es sich nicht handelt um das Gute als solches und um das Böse als solches, da kann man auch nicht von sittlichen Verhältnissen reden. Also eine einzelne That kann nur dann unter eine sittliche Betrachtung fallen, wenn sich in ihr irgendwie das Gute oder das Böse als solches manifestiert. Zum Beispiel ein Geldgeschenk an jemanden ist natürlich nur dann eine sittliche Handlung, wenn ich mit demselben etwas Gutes thun will, d. h. wenn ich's thue um des Guten willen, was sich in dieser That manifestiert; ist dies nicht der Fall, thue ich's etwa nur aus Gewohnheit, oder anderen äußerlichen Gründen, so liegt in solcher Handlung an und für sich nichts Sittliches.

In unserem Falle nun handelt es sich um eine einzelne That, nämlich um eine Entscheidung, durch welche in einem bestimmten Zeitmoment meiner Entwickelung in meinen Charakter eine neue Bestimmung eingeführt werden soll. Tritt nun in dieser Entscheidung das Gute nicht als solches auf, so manifestiert es sich eben gar nicht in derselben, so ist sie eben überhaupt keine Handlung, welche unter eine sittliche Betrachtung gestellt werden könnte, so ist sie eine Handlung, die überhaupt keinen sittlichen Charakter hat, die überhaupt gar nicht in das Gebiet des Sittlichen hineingehört.

Nun war aber vorausgesetzt, daß der Wille sich für das Gute entscheidet ohne Rücksicht darauf, daß es gut ist, also nicht um des Guten willen, so daß das Gute als solches mit dieser Entscheidung absolut nichts zu thun hat, vielmehr es nur als eine Zufälligkeit würde gelten können, daß das, was der Wille erwählt

hat, gerade das Gute ist, nämlich in objektivem Sinne, wenn man überhaupt da noch von gut sprechen kann, wo es nicht als solches, als subjektiv Gutes aufgefaßt und gethan wird. Wir hätten also hier eine Entscheidung, die gar keine sittliche That ist, die gar keinen sittlichen Charakter hat, die gar nicht in das Gebiet des Sittlichen hineingehört.

Aber durch eine Entscheidung, welche selber mit dem Sittlichen absolut nichts zu thun hat, kann doch unmöglich eine sittliche Bestimmtheit für den so sich Entscheidenden herbeigeführt werden, und das Gute, welches ich durch eine solche Entscheidung erwähle, kann mir unmöglich als Gutes zugerechnet werden, da es ja gerade, soweit es von mir erwählt worden ist, nichts Gutes ist, insofern ich es erwählt habe ohne Rücksicht darauf, daß es gut ist. Es geschieht also durch diese Art der Entscheidung, obwohl wir sahen, daß sie für den wahlfreien Willen dem Guten gegenüber die einzig mögliche ist, auch nicht das Geringste, wofür wir sittlich verantwortlich gemacht werden könnten, da sie überhaupt nichts Sittliches in ihrem Wesen hat.

Wollten wir nun im Unterschied von der bisherigen Erörterung annehmen, daß der wahlfreie Wille sich für das Böse entscheidet, so ist leicht ersichtlich, daß wir genau zu denselben Konsequenzen kommen.

Ich brauche nicht die ganze Auseinandersetzung zu wiederholen. Es ist klar, wenn der Wille das Böse wählt mit Rücksicht darauf, daß es böse ist, d. h. wenn er es erwählt als solches, oder weil es böse ist, so bekundet er damit schon einen bestimmten sittlichen Charakter und zwar einen bösen, welcher demnach schon vor dieser Entscheidung vorhanden war, derselben zugrunde liegt, also doch wohl nicht erst durch sie kann herbeigeführt werden. Die Entscheidung also, durch welche der Wille so geworden ist, daß er nun das Böse um des Bösen willen erwählt, muß schon früher geschehen sein, schon in einer früheren und zwar andersartigen Entscheidung muß der Wille seine Wahlfreiheit, wenn er sie jemals besessen hat, verloren haben; in der jetzigen zeigt er, daß er nicht mehr wahlfrei, sondern böse ist.

Ich bin hier auf den Einwand gefaßt, daß mit dieser Aus-

legung der Gedanke der Erwählung des Bösen mit Rücksicht darauf, daß es böse ist, bei weitem nicht erschöpft worden ist, ja daß gerade diejenige Auslegung desselben übersehen ist, welche der Wahlfreiheit des Willens günstig ist. Nämlich „ich wähle das Böse mit Rücksicht darauf, daß es böse ist", das kann nicht bloß heißen, „ich wähle das Böse, weil es böse ist", sondern es kann auch heißen „ich wähle es, obgleich es böse ist".

Diese letztere Auslegung, welche sich ja im wirklichen Leben außerordentlich häufig bestätigt findet, scheint in der That der Wahlfreiheit des Willens sehr günstig zu sein, sie scheint die Herbeiführung einer solchen sittlichen Entscheidung zu verbürgen, für welche der Wille selbst verantwortlich gemacht werden muß, für welche daher ein wahlfreier Wille vorausgesetzt werden muß; denn während hier das Böse als solches von dem Willen erwählt wird, also in einer sittlichen Entscheidung, da er ja in seiner Entscheidung darauf Bezug nimmt, daß es böse ist, drückt doch zugleich die Art des Bezuges, wie sie in dem „obgleich böse" enthalten ist, den unabhängigen Gegensatz des Willens zu dem Bösen aus, so daß er als in seiner Wahl vollkommen frei erscheint.

Doch eine genauere Prüfung dieses Falles wird darthun, daß er ebenso wenig hierher gehört, wie der zuerst angenommene Fall, da er für einen wahlfreien Willen ebenso unmöglich ist wie jener.

Es ist schon ein übles Prognostikon, daß es uns, als wir eine Entscheidung des wahlfreien Willens für das Gute angenommen hatten, nicht in den Sinn gekommen ist, diese zweite Auslegung des „mit Rücksicht auf" anzuwenden, denn wem würde es überhaupt einfallen zu sagen: „Ich wähle das Gute, obgleich es gut ist", um sich damit von dem eben Erwählten sofort wieder loszusagen! Aber so abstrus dieser Gedanke betreffs des Guten ist, so gewöhnlich ist er betreffs des Bösen, denn leider kommt es gar zu häufig vor, daß wir das Böse wählen, obgleich es böse ist. Hier also, wo wir der Entscheidung des Willens für das Böse gegenüber stehen, ist diese Auslegung an sich wohl berechtigt, aber sie kann trotz des günstigen Scheines doch keine Stütze für die Annahme einer wahlfreien und doch sittlichen Entscheidung des Willens abgeben.

Eine Vergleichung dieser zweiten Auslegung mit der ersteren ergiebt, daß sie nicht bloß von derselben verschiedtn, sondern ihr in gewissem Sinne entgegengesetzt ist. Vorher übersetzten wir den Ausdruck „ich wähle das Böse mit Rücksicht darauf, daß es böse ist" in den anderen „ich wähle das Böse, weil es böse ist", so daß also der böse Charakter des Gewählten als der bestimmende Grund des Wählens erscheint. Wenn wir jenen ersten Ausdruck nun umsetzen in diesen: „ich wähle das Böse, obgleich es böse ist", so haben wir damit der Rücksicht auf den bösen Charakter des zur Wahl Gestellten die gerade entgegengesetzte Bedeutung gegeben, denn während die Konjunktion „weil" dasjenige angiebt, was mich bestimmt, das Böse zu wählen, so giebt dagegen die Konjunktion „obgleich" dasjenige an, was mich hindert, das Böse zu wählen.

So ist es in allen Fällen, in denen ich mit der Entscheidung meines Willens einen Obgleich-Gedanken verbinde, immer will ich damit andeuten, daß ich auf dem Wege zu meiner Entscheidung erst noch ein Hindernis, und zwar dasjenige, was ich in dem Obgleich-Satze ausdrücke, überwinden mußte.

Also den Satz „ich wähle das Böse, obgleich es böse ist" können und müssen wir folgendermaßen interpretieren: „Ich wähle das Böse, während ich durch die Rücksicht darauf, daß es böse ist, eigentlich behindert bin, mich wenigstens in einem gewissen Grade behindert fühle, dasselbe zu wählen."

Betrachten wir diesen Gedanken näher, so sehen wir in demselben sogar von zwei Seiten her Instanzen dagegen auftreten, daß ein wahlfreier Wille sich in einem solchen Verhältnis unbeschadet seiner Wahlfreiheit sollte befinden können.

Heben wir nämlich die eine Seite des Gedankens hervor, daß ich mich durch die Rücksicht darauf, daß das, was ich wähle, böse ist, eigentlich behindert fühle, dasselbe zu wählen, also betonen wir die Bedeutung des „obgleich", so tritt uns da ein Wille entgegen, welcher eine je nach dem Grade der Behinderung mehr oder weniger starke Neigung zum Guten hat, denn wie könnte er sonst in der Rücksicht darauf, daß das zu Erwählende böse ist, einen Behinderungsgrund für seine Entscheidung fühlen? Der Wille steht dann

dem Gegensatze von gut und böse nicht mehr gleichgültig und indifferent gegenüber, um selbst erst in diesem Gegensatze Stellung zu nehmen, er kann nicht ebenso leicht das Böse wählen wie das Gute, und das Gute wie das Böse, er hat vielmehr schon vor seiner eigenen Entscheidung sozusagen eine Gravitation zum Guten und eine Abneigung gegen das Böse, er hat also schon einen wesentlich und positiv sittlichen Charakter, für welchen er selbst doch nicht verantwortlich gemacht werden kann. Damit ist aber die Wahlfreiheit des Willens, wie sie nach unseren obigen Erörterungen Gegenstand des sittlichen Postulates ist, aufgehoben und zu Ende.

Noch entschiedener sehen wir diese Aufhebung der Wahlfreiheit des Willens geschehen, wenn wir nun die andere Seite des uns vorliegenden Gedankens in Betracht ziehen, nämlich daß ich das Böse dennoch wirklich wähle, also mit Überwindung des Hindernisses, welches in dem „obgleich" seinen Ausdruck findet.

Wir wollen noch nicht einmal sagen, was für ein böser Wille das sein muß, welcher trotz der natürlichen Abneigung gegen das Böse, welche sich in dem „obgleich" ausspricht, dennoch das Böse wählt, denn in Wirklichkeit kommt es meist auf eine ganz andere Weise, ohne jede Wahlfreiheit zu dieser Entscheidung. Das aber ist unbedingt zuzugeben, daß, wenn der Wille einmal eine natürliche Abneigung gegen das Böse fühlt, wenn einmal die Rücksicht darauf, daß das zu Wählende böse ist, ein Hinderungsgrund seiner Entscheidung für das Böse ist, nicht die eigene freie Wahl dieses Willens, sondern nur etwas außerhalb derselben Liegendes imstande sein kann, den Willen dennoch über das Hindernis hinweg zu bringen und auf die Seite des Bösen zu neigen. Denn wenn die Wahl des dem Bösen abgeneigten Willens von nichts anderem beeinflußt würde, so würde sie natürlicherweise der vorhandenen Abneigung gegen das Böse nachgeben und sich für das Gute entscheiden, da sich ja durch diese Abneigung gegen das Böse der Wille als ein in irgendeinem Grade guter erweist.

Die Überwindung des Motivs, welches in dieser Abneigung des Willens selbst für das Wollen liegt, ist nur möglich durch andere den Willen bestimmende Einflüsse, welche die Kraft jenes

guten Motivs für den Willen überwiegen. Mit anderen Worten, das Hindernis für die Erwählung des Bösen, welches ich in dem Satze „obgleich es böse ist“ ausspreche, kann nur durch eine anderweitige Versuchung beseitigt werden, welcher der Wille in seiner Entscheidung unterliegt.

Man wird nun auch immer finden, daß dies die Situationen sind, welche man in solchen Sätzen mit „obgleich“ zu bezeichnen pflegt, nämlich das Unterliegen einer besseren Erkenntnis, eines besseren Strebens unter der Macht einer entgegengesetzten Versuchung. Solche Versuchung pflegt anzuknüpfen an die vorhandenen Schwächen unseres Zustandes in seinen Eigentümlichkeiten und Verhältnissen, um sie zu Motiven werden zu lassen, welche den Willen in seinen Entschließungen nach der Seite hindrängen, die ihm eigentlich ursprünglich ferner lag als die entgegengesetzte, wenigstens dem Anscheine nach.

Wenn wir nun aber sehen, daß hier die Entscheidung des Willens für das Böse unter einem Druck von Motiven geschieht, der so mächtig ist, daß er sogar die eigentlich und ursprünglich entgegengesetzte Neigung des Willens zu überwinden vermag, dann werden wir nicht mehr sagen können, daß eine solche Entscheidung die Sache eines wahlfreien Willens sein könnte, denn der soll ja seinem Wesen nach gerade über alles, was Motiv heißt, frei und unbedingt gebieten, und über alles, was einer Neigung, sei es zum Guten sei es zum Bösen, auch nur ähnelt, frei und unbedingt erhaben sein.

Noch weit schlimmer aber wird es für den Bestand des wahlfreien Willens gegenüber diesem „obgleich“, wenn sich das Hindernis, welches durch dieses Konzessivum gekennzeichnet wird, nicht wie bisher innerhalb des wollenden Subjektes, sondern außerhalb desselben vorfindet, so daß es nicht mehr in einer eigenen Willens- oder Gemütsabneigung gegen das Böse besteht, welche darum auch im eigenen Innern erst überwunden werden müßte, sondern nur in der Autorität, mit welcher das Gute Gesetze gebend und Gehorsam fordernd dem Wollenden von außen her gegenübertritt. In solcher Lage würde man nicht mehr in Betrübnis über die eigene Schwäche, sondern vielmehr im Trotzen auf die eigene Autonomie

sprechen: „ich wähle das Böse, obgleich es böse ist.“ So aber kann doch kein wahlfreier Wille reden, im Gegenteil, ein jeder fühlt es, daß diese Worte, in solchem Sinne ausgesprochen, nur aus einer geradezu teuflischen Bosheit des Willens hervorgehen können, welcher in seiner Entscheidung für das Böse zugleich triumphiert über die verachtete Autorität des Guten.

Wie wir vorher erkannten, daß es dem Wesen des wahlfreien Willens widerspricht, das Böse zu wählen, weil es böse ist, so haben wir nun gesehen, daß es dem Wesen des wahlfreien Willens ebenso sehr widerspricht, das Böse zu wählen, obgleich es böse ist, denn man mag diesen Gedanken drehen und wenden, wie man will, entweder würde sich der Wille schon als ein böser, ja sogar als vollendet teuflischer erweisen, oder als ein solcher, welcher seine eigene Neigung zum Guten gegen den Drang feindlicher Motive nicht durchzusetzen vermag.

Demnach würde bei einer Entscheidung des Willens für das Böse jede Art von Rücksicht darauf, daß es böse ist, dem Wesen der Wahlfreiheit daraus widersprechen, sie würde die Existenz derselben einfach negieren und unmöglich machen.

Hat der Wille dagegen das Böse gewählt ohne Rücksicht darauf, daß es böse ist, also das Böse nicht als solches, so muß man wiederum zugestehen, daß er allerdings mit einer so gearteten Entscheidung seinem eigenen Wesen gemäß verfahren ist, ja daß er als wahlfreier, d. h. sittlich indifferenter Wille sich auf gar keine andere Weise für das Böse entscheiden kann; aber freilich kann man dann auch wieder nicht leugnen, daß eine solche Entscheidung keine sittliche That ist, denn auf dem sittlichen Gebiete handelt es sich nur, wie um das Gute als solches, so auch um das Böse als solches, und wenn das Böse nicht als Böses gethan wird, so daß es eigentlich nur ein Zufall ist, daß es gerade das Böse ist, was gethan wird, so ist es eben eigentlich, wenigstens für den Handelnden, kein Böses mehr.

Mag also immerhin der Wille des Menschen das Böse erwählen, thut er das ohne jede Rücksicht darauf, daß es böse ist, so ist es eben für ihn nichts Böses, da es nicht böse ist, so weit er es erwählt hat. Er thut also mit einer solchen Entscheidung

überhaupt nichts, was sittlich beurteilt werden, wofür er sittlich verantwortlich gemacht werden könnte, er kann sich also mit einer solchen Entscheidung auch keine sittliche Bestimmtheit geben.

Man könnte hier einwenden, daß aber doch der Mensch erfahrungsmäßig viel Böses thut, ohne zu wissen, daß es böse ist, oder doch wenigstens ohne im Augenblick der That daran zu denken, und dennoch wird es ihm als etwas Böses zugerechnet. Ja es geschieht, daß der Thäter selbst erst nachträglich von den schrecklichsten Gewissensbissen gepeinigt wird, nachdem es ihm selber erst recht klar geworden ist, was er so unbedacht gethan hat. Könnte man nicht so auch über die erste grundlegende Entscheidung sagen, daß sich der verwerfliche Charakter derselben nicht während ihrer selbst, aber desto deutlicher nachträglich dem Bewußtsein des sich entscheidenden Subjektes eingeprägt habe?

Nein, man kann das von der ersten sittlich grundlegenden Entscheidung nicht sagen, denn der aufgestellte Vergleich ist nicht stichhaltig.

Gewiß tragen wir kein Bedenken, auch dem in Sünde und Laster versunkenen Verbrecher, welcher sich vielleicht noch nicht einmal bei den rohesten und ruchlosesten Thaten, die er verübt, der Sündhaftigkeit und Verwerflichkeit derselben bewußt ist, der sie also nicht als Sünde, nicht als Böses thut, dennoch seine Handlungen voll und ganz zuzurechnen, ihn für dieselben verantwortlich zu machen; aber was ist es denn, was allein uns berechtigt, dies zu thun? Wir könnten es sicherlich nicht thun, wenn wir diesen Menschen nicht auch für den Zustand sittlich verantwortlich machen dürften, in welchem er nun unbewußt Böses thut; und was ist es, was den Verbrecher nach der Unthat, die er ohne besonderes Bewußtsein von ihrer Sündhaftigkeit begangen hat, dennoch von Gewissensbissen gepeinigt werden läßt? Er würde diese Pein sicherlich nicht empfinden, wenn er nicht zugleich auch die Verantwortlichkeit für den Zustand fühlte, in welchem er so unbewußt sündigen konnte.

Giebt es keine Verantwortlichkeit für den Zustand, welcher uns sündigen läßt, ohne es zu wissen, daß wir sündigen, so giebt es natürlich auch keine Verantwortlichkeit für das, was wir in dieser

Weise sündigen. Also die sittliche Verantwortlichkeit, in welcher uns dasjenige Böse zugerechnet wird, was wir thun ohne bewußte Rücksicht darauf, daß es böse ist, kann niemals die erste, ursprüngliche sein, sondern ihre notwendige Voraussetzung wird gebildet durch eine andere Verantwortlichkeit, nämlich durch die für den Zustand, aus welchem das Böse in dieser Weise hervorgehen kann.

In dem Falle aber, um dessen Beurteilung es sich hier handelt, giebt es diese notwendige Voraussetzung nicht, denn, wenn ich annahm, daß der wahlfreie Wille sich für das Böse entscheidet ohne bewußte Rücksicht darauf, daß es böse ist, so geht dieser Entscheidung doch kein Zustand vorher, aus welchem dieselbe als sittlich verwerflich erklärt werden könnte, kein Zustand, für welchen der sich Entscheidende sittlich verantwortlich gemacht werden könnte, weil es überhaupt kein sittlicher Zustand ist, welcher ja erst durch diese grundlegende Entscheidung herbeigeführt werden soll. Es geht der Entscheidung, die wir hier auf ihren sittlichen Charakter untersuchen, gar nichts weiter vorher, als die sittlich indifferente Wahlfreiheit des Willens, und wir mußten ja ganz ausdrücklich voraussetzen, daß vor der Entscheidung dieses wahlfreien Willens selbst von einer sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen keine Rede sein konnte und durfte, da sie ganz und gar erst durch diese Entscheidung begründet werden soll.

Findet sich nun aber vor der Entscheidung des wahlfreien Willens kein sittlicher Zustand vor, welcher mit einer eigenen Verantwortlichkeit des Subjektes verbunden wäre, so verlieren wir dem oben Gesagten zufolge natürlich jedes Recht, dem Willen dasjenige als Böses, als Sünde zuzurechnen, was er gar nicht als solches gethan hat.

Die Richtigkeit dieser Anschauung zeigt sich relativerweise auch darin, daß wir einen Verbrecher ganz selbstverständlich um so milder beurteilen, je weniger wir ihn meinen verantwortlich machen zu können für den Zustand, in welchem er sein Verbrechen begangen; ja wir entschuldigen ihn ganz und gar, sobald er für jenen Zustand gar nicht verantwortlich ist, z. B. ein Mensch, welcher im Wahnsinn einen Mord verübt hat, gilt uns noch nicht einmal als

Verbrecher, obwohl es an und für sich ein Verbrechen ist, was er gethan hat.

Noch deutlicher zeigt sich dies in folgendem Beispiele. Denken wir uns eine Handlung, welche nicht an sich schon vor dem allgemeinen Sittengesetze, sondern lediglich darum eine Sünde ist, weil sie mein Vorgesetzter verboten hat. Denken wir uns weiter, daß ich von diesem Verbote meines Vorgesetzten zufälligerweise keine Kenntnis habe. Wenn ich unter diesen Umständen nun die betreffende Handlung begehe, so wird sie mir auch nicht im geringsten als ein Unrecht zugerechnet werden können; im Gegenteil mein Vorgesetzter würde ein Unrecht begehen, wenn er mir diese Handlung als ein Unrecht anrechnen wollte, da ich sie ja gethan habe, ohne zu wissen, daß sie ein Unrecht ist, und da sie auch nicht aus einem Zustande hervorgegangen ist, für den ich verantwortlich zu machen bin, insofern es nicht meine Schuld, sondern nur ein Zufall war, daß ich von dem Verbote meines Vorgesetzten keine Kenntnis hatte.

Das Verhältnis wird aber sofort ganz anders, wenn meine Unkenntnis des Verbotes eine von mir selbst irgendwie verschuldete ist; dann ist es natürlich mit der vollkommenen Unschuld meiner Handlung vorbei, ich kann, ja ich muß nun für dieselbe verantwortlich gemacht werden, da sie aus einem Zustande hervorgegangen ist, für den ich verantwortlich zu machen bin. Die Handlung ist nun meine Schuld, da ich an dem Zustande schuld bin, aus dem sie hervorgegangen ist.

Wir sehen hier wiederum, wenn nicht eine Verschuldung vorangegangen ist in irgendeiner Weise, in irgendeinem Grade, so kann ich für das Böse, was ich gethan habe, nicht verantwortlich gemacht werden, sobald ich es gethan habe ohne Rücksicht darauf, daß es böse ist, d. h. sobald ich es nur als objektiv Böses, wenn man davon überhaupt reden darf, aber nicht als subjektiv Böses gethan habe.

Wenn es nun der Wahlfreiheit des Willens einzig und allein möglich ist, sich auf diese Weise für das Böse zu entscheiden, nämlich ohne Rücksicht darauf, daß es böse ist, so kann dem Menschen eine wahlfreie Entscheidung für das Böse unmöglich als Sünde an-

gerechnet werden, es kann ihm unmöglich für das, was er in dieser Weise thut, eine sittliche Verantwortlichkeit aufgebürdet werden, da das, was er in dieser Weise thut, gar nichts Sittliches ist. Kurz eine solche Art der Selbstentscheidung hat weder sittlichen Charakter noch sittliche Folgen.

Wenn wir nun dies alles in Rechnung ziehen, so sehen wir in der That keine Möglichkeit, vermittels der Wahlfreiheit des Willens den Übergang aus der sittlichen Unbestimmtheit des Menschen in seine sittliche Bestimmtheit herzustellen; wir sehen keine Möglichkeit, durch die Wahlfreiheit des Willens für den Menschen eine sittliche Verantwortlichkeit für das, was er erfahrungsmäßig ist und thut, zu begründen, denn sobald man eine wirkliche sittliche Bestimmtheit von dem wahlfreien Willen herzuleiten unternimmt, so findet man, daß derselbe bereits sittlich bestimmt sein mußte, um wirklich so handeln zu können, sobald man dagegen den wirklich wahlfreien Willen gemäß seiner sittlich indifferenten Wahlfreiheit handeln lassen will, so findet man, daß auch seine Handlungsweise samt ihrem Ergebnis sittlich unbestimmt sein muß, um wirklich von der Wahlfreiheit geübt werden zu können.

Aus diesem Dilemma können wir nicht herauskommen, so daß wir daran verzweifeln müssen, die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen aus der Wahlfreiheit seines Willens herzuleiten, ja sogar gestehen müssen, daß mit der Wahlfreiheit des Willens, gerade wenn man mit derselben vollen Ernst macht, eine sittliche Verantwortlichkeit für das, was er thut und infolge dessen ist, und für das, was er ist und infolge dessen thut, nicht vereinigt werden kann, da ja dies alles durch seine Herleitung aus der Wahlfreiheit des Willens auf ein Prinzip gestellt wird, welches sittlich indifferent ist und bleibt und daher mit dem Gebiete des Sittlichen weder selbst, noch in seinen Folgen etwas zu thun hat; und schon die Anwendung einer sittlichen Betrachtung auf derartig begründete Handlungen und Zustände würde ebenso unmöglich, ebenso unsinnig sein, als wollte man den Raum mit der Elle des Gedankens, oder den Gedanken mit der Elle des Raumes messen.

So muß denn merkwürdigerweise auch dasjenige, was sonst die Position der Wahlfreiheit des menschlichen Willens gegen alle psycho-

logischen, religiösen und anderweitig sittlichen Instanzen stützen soll, nämlich die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen, zu einer weiteren Instanz gegen diese Wahlfreiheit umschlagen.

Will man die Wahlfreiheit des menschlichen Willens festhalten, so muß man überhaupt verzichten auf jeden sittlichen Charakter desjenigen im Menschen, welchem viele den höchsten, ja einen absoluten Wert beilegen, nämlich des Willens. Gerade dasjenige, wodurch der Mensch seinen sittlichen Charakter am meisten und am deutlichsten, ja wodurch er ihn erst als seinen Charakter erweisen und bewähren soll, nämlich der Wille, wird durch die Behauptung seiner Wahlfreiheit dem sittlichen Gebiete des Lebens unwiederbringlich entzogen.

Durch die obige Entwickelung wird es zur Gewißheit, daß die pure Wahlfreiheit mit ihrer sittlichen Indifferenz nicht die Geburtsstätte irgendeiner sittlichen Bestimmtheit sein kann. Es ist sehr schön, zu sagen, der Wille solle sich selbst bestimmen, der Mensch müsse frei sein, er sei auch frei, um eine freie Sittlichkeit haben und üben zu können, nur in der Freiheit könne die Sittlichkeit gedeihen, ja könne es Sittlichkeit geben. Und das ist nicht bloß sehr schön, sondern auch sehr richtig, zu sagen, so lange man mit dem Worte Freiheit und Selbstbestimmung den gehörigen Begriff verbindet und an den Gegensatz von Zwang und Knechtschaft denkt.

Gewiß, eine erzwungene Sittlichkeit ist keine Sittlichkeit und kann keine sein, weil die Sittlichkeit in jedem Falle etwas Wesentliches ist, während der Zwang sich dem Wesen dessen, was ihm unterliegt, entgegensetzt. Zwang und Sittlichkeit schließen sich einander aus, denn wo das zwangsmäßige Muß regiert, da würde das Soll, welches ja auf alle Verhältnisse des sittlichen Seins und Lebens anzuwenden ist, höchstens eine Ironie auf die Wirklichkeit sein.

Sobald man aber unter der Freiheit, aus welcher die Blüte der Sittlichkeit hervorsprossen soll, das Frei-sein von jeder eigenen wesentlichen Bestimmtheit versteht, so werden jene Äußerungen falsch. Diese Freiheit ist ja gar nichts anderes, als ein farbloser Mangel, aus dem wahrhaftig keine Fülle, kein Reichtum erwachsen kann,

Ein Füllhorn, welches nichts enthält, mag ich noch so viel wenden und schütteln, es kommt doch nichts heraus; so wird auch ein Wille, welcher sittlich unbestimmt und gehaltlos ist, auf keine Weise durch sich selbst und aus sich selbst zu sittlicher Bestimmtheit und sittlichem Gehalte gelangen können.

Ich muß hier einen Punkt berühren, der wichtig genug ist, um auch in dieser Erörterung seine Berücksichtigung zu finden.

Man eifert seit langer Zeit auf dem Gebiete der Philosophie, insonderheit der Metaphysik gegen den sogenannten Spinozismus; man bestreitet mit Entschiedenheit, daß die bestimmte individuelle Realität aus der unbestimmten Allgemeinheit hervorgehen könne, und daß das unbestimmte Allgemeine sich allein aus sich selbst heraus differenzieren könne; man hält das System, welches den Übergang aus der Unendlichkeit des Allgemeinen zu der Endlichkeit des Besonderen, Einzelnen, über welchen Spinoza selbst noch keine Auskunft geben zu können gestand, entdeckt zu haben behauptet und ihn in so glänzender, oder sagen wir besser blendender Weise dargethan hat, für einen überwundenen Standpunkt, dessen kühne Phantasieen vor dem nüchternen Verstande und Urteile der Kritiker nicht standgehalten haben; und man thut dies alles mit Recht, denn wir werden es nie und nimmer begreifen können, wie aus einem abstrakten, farb- und gehaltlosen Allgemeinen durch einen eigenen inneren Prozeß, nenne man ihn nun dialektisch, oder sonst wie, das einzelne, nach Form und Inhalt individuelle Konkrete hervorgehen könne; und mag uns auch unser Denken noch so sehr nötigen, das Absolute um seiner Absolutheit willen zugleich als inhaltslose Allgemeinheit aufzufassen, dieses selbe Denken macht es uns auch unmöglich, nachdem wir durch Abstrahierung von aller Bestimmtheit, d. h. Endlichkeit das Absolute gefunden haben, von diesem Absoluten selbst wieder zurückzukommen zu der endlichen Bestimmtheit der realen Gegenstände. Zwischen beiden ist eine Kluft befestigt, über welche keine Brücke zurückführt, und so oft man gemeint hat, eine solche gefunden zu haben, hat sie sich bei näherer Besichtigung als ein Trugbild herausgestellt, geschweige daß sie auch nur einen festen Schritt ausgehalten hätte. Sie hat eben nur so lange gehalten, als man mit der durch die

eigenen Wünsche und Bedürfnisse beflügelten Phantasie über ihr hinschwebte.

Das seines Inhalts entleerte Allgemeine hat kein Entwickelungsvermögen, unser Denken verbietet es uns, demselben ein solches beizulegen. Das schlechthin Einfache, so lange es für sich allein bleibt, wird ewig ein schlechthin Einfaches, wird ewig sich selber gleich bleiben. Entwickelung können wir uns nur da denken, wo eine Kombination von Entwickelungs-Elementen eintritt, nur aus solcher Kombination von wenigstens zwei Elementen wird etwas Neues entstehen können.

Wir werden daher jegliche Entwickelung als eine keimartige aufzufassen haben, d. h. als eine solche, welche das Latente patent macht, welche entfaltet, welche das objektiv Mögliche beständig zur Wirklichkeit bringt. Im schlechthin Einfachen ist aber nichts latent, was erst noch patent werden könnte, denn in ihm ist ja alles schon patent, in actu vorhanden, da es eben nur ein schlechthin Einfaches ist.

Auch die mathematische Entwickelung, die man vielleicht noch mit einigem Scheine dagegen anführen könnte, daß alle Entwickelung keimartig, d. h. durch Kombination von Entwickelungs-Elementen sich aus dem latenten Zustande zu dem patenten entfalten muß, auch die mathematische Entwickelung, die ja der sogenannten dialektischen zum Vorbilde gedient hat, weist in Wirklichkeit keinen anderen Charakter auf als diesen.

Wenn ich nämlich die mathematische Entwickelung als eine reale, wirklich sich vollziehende auffasse, so muß ich sagen, daß sie nicht zustande kommt ohne einen Mathematiker, der sie vollzieht, indem er zur mathematischen Einheit, die an sich selbst allerdings völlig leer ist, hinzu tritt, ihr neue Einheiten beifügt, sie ergänzt und fortführt zu allen den verwickelten Verhältnissen, welche in der mathematischen Einheit ihr Grundelement haben. Die mathematische Einheit an und für sich würde es zu dieser real gedachten Entwickelung nicht bringen, sie würde immer und ewig allein bleiben in der absoluten Einfachheit, in welcher sie ursprünglich besteht, ebenso, wie aus dem sich selbst überlassenen Punkte an und für sich nie und nimmer Linie, Fläche und Körper entstehen würden.

Will man dagegen sagen, das System der mathematischen Wahrheit bestehe doch auch unabhängig von der Thätigkeit des Mathematikers, dieser sei es doch nicht, der sie durch seine entwickelnde Thätigkeit erst zur Wahrheit machte; vielmehr entwickele sie sich doch eigentlich aus sich selbst, und der Mathematiker habe im Grunde keine andere Aufgabe als die, daß er dieser selbständigen Entwickelung zuschaut und ihr nachforscht, wo sie sich dem oberflächlichen Blicke zu verbergen beginnt; will man die mathematische Entwickelung in dieser Weise verstehen, und man kann diese Auffassung derselben sogar als die adäquatere bezeichnen, so hat man doch kein Recht mehr, sie als eine real verlaufende Entwickelung anzusehen, sie ist dann überhaupt keine wirkliche eigentliche Entwickelung mehr, sondern ein von Anfang an fertiges System von Wahrheiten, in welchem jedes Glied, auch das allerletzte, nach welchem die Mathematiker vielleicht noch viele Jahre suchen müssen, genau ebenso ewig wahr, genau ebenso ewig wirklich ist, wie das erste Glied; sie ist dann ein System von Wahrheiten, in welchem zugleich in und mit dem ersten Gliede alle anderen Glieder und somit das Ganze gegeben ist und zwar das Ganze in seiner vollen Wirklichkeit, nur daß diese volle Wirklichkeit bis zu ihrem letzten Abschluß, wenn sie überhaupt einen hat, vielleicht von den Mathematikern der Zeit noch nicht erkannt und übersehen wird.

Einem solchen System gegenüber ist allerdings die subjektive Forschung am Platze, welche den Schein einer Entwickelung hat, doch von einer wirklichen objektiven Entwickelung kann da nicht die Rede sein, denn es handelt sich ja in diesem System von Wahrheiten eigentlich nur um die Beziehungen der mathematischen Größe zu den mehr oder minder verwickelten Verhältnissen, welche sich keineswegs aus derselben von selbst ergeben.

Wo immer wir eine wirklich sich vollziehende Entwickelung anerkennen müssen, finden wir auch eine Kombination von Entwickelungselementen, aus denen die Entwickelung hervorgeht und sich fortspinnt, welche also um der in ihr enthaltenen Elemente willen eine gewisse konkrete Bestimmtheit an sich trägt. Aus der Unbestimmtheit an und für sich kann das Bestimmte nimmermehr

hervorgehen, das Unbestimmte an und für sich kann nimmermehr die reale Grundlage für das Bestimmte sein.

Wenn man nun diese Wahrheit gegen den Spinozismus und seinen Fortsetzer, welcher die Lösung des Welträtsels gefunden zu haben glaubte, so energisch vertritt, will man sich nicht bedenken, einen solchen Spinozismus für das ethische Gebiet dennoch festzuhalten? Ja es scheint, als wollten gerade diejenigen, welche auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft am entschiedensten gegen den Spinozismus Front machen, auf dem Gebiete der praktischen Vernunft eine Theorie vertreten, in welcher ich nur eine andere Art des von ihnen bekämpften Spinozismus erblicken kann, denn auch hier soll ja aus dem Allgemeinen das Besondere, aus dem Indifferenten das Differente, aus der Unbestimmtheit das Bestimmte sich ergeben.

Der wahlfreie Wille soll sich, obwohl er einerseits sittlichen Wesens, anderseits doch auch weder gut noch böse ist, aus dieser sittlichen Unbestimmtheit heraus einen positiv sittlichen Charakter geben, sei es nun, daß man annimmt, dieser sittliche Charakter sei gleich nach der, oder vielmehr durch die erste Entscheidung des wahlfreien Willens vollendet, sei es auch, daß man dagegen annimmt, er beginne mit dieser ersten Entscheidung nur, um dann durch die folgenden Entscheidungen der nun nicht mehr absoluten, sondern durch die Wirkung der ersten Entscheidung in etwas bedingten und eingeschränkten Freiheit des Willens immer mehr ausgebildet und vollendet zu werden. Es bleibt sich das für unsere Frage ganz gleich, denn das ist eben das Undenkbare, was in beiden Annahmen wiederkehrt, daß aus der sittlichen Unbestimmtheit die sittliche Bestimmtheit entstehen soll. Aus nichts kann nichts werden, und wo etwas werden soll, da muß schon etwas vorhanden sein, in welchem dasjenige, was da werden soll, keimartig enthalten ist, um sich zu entfalten.

Aber müssen wir nicht vielmehr sagen, daß in diesem Stücke gerade ein, wenn nicht der wesentliche Unterschied liegt zwischen dem natürlichen Leben und dem sittlichen Leben? Das wird und kann ja niemand leugnen, daß das natürliche Leben in seinem Werden und Wachsen dasjenige entfaltet und entwickelt, was es

an Keimen enthält, so weit sie nicht unter anderen Einflüssen verkümmern, mögen ihm nun diese Keime ursprünglich eigen sein, oder mögen sie ihm nachträglich, gelegentlich irgend woher gegeben werden; und das natürliche Leben, es sei des Steines, der Pflanze, des Tieres, des Menschen, des Weltalls, ist nichts anderes als diese Entwickelung, und es ist um so vollkommener zu nennen, je weniger diese natürliche Entwickelung gestört, gehemmt und unterbrochen wird. Aber im sittlichen Leben ist es doch eben ganz anders, das sittliche Leben hat etwas Schöpferisches, es soll nicht bloß naturgemäße Entwickelung sein, sondern um sittlich heißen zu können, muß es eben aus der Unbestimmtheit erst selbst zu einem positiv sittlichen Charakter fortschreiten.

Die Verteidiger der Wahlfreiheit des menschlichen Willens werden nicht aufhören, dies zu behaupten; aber wenn sie dann doch auch das zugeben wollen, daß sie mit dieser Behauptung den ganzen Umfang unseres sittlichen Wesens und Lebens außerhalb der Grenzen versetzen, die unserem Begreifen zugänglich sind, denn, wie wir oben gesehen haben, ist nach unseren Begriffen die schöpferische Entstehung der positiven Sittlichkeit, welche trotz ihrer schöpferischen Art dennoch zu einer höheren Norm, nämlich zu Gott und seiner Heiligkeit, oder sagen wir auch zum Sittengesetze in einem bestimmten Verhältnis stehen soll, und erst um dieses Verhältnisses willen einen sittlichen Charakter hat, aus der sittlichen Indifferenz des Willens heraus als unmöglich zu bezeichnen, und wenn wir bei genauerer Untersuchung fanden, daß eine jede sittliche Entscheidung des Willens schon einen entsprechend sittlichen Charakter desselben Willens voraussetzt, so nötigt uns das eben zu der Behauptung, daß das Sittliche nur aus dem Sittlichen selbst hervorgehen kann als eine Entfaltung dessen, was keimartig schon vorhanden ist, oder als eine aktuelle Äußerung dessen, was dem Vermögen nach schon da ist.

Wollen wir aber die sogenannte sittliche Indifferenz, aus welcher heraus der wahlfreie Wille sich sittlich bestimmen soll, auf ihren sittlichen Charakter ansehen, so bleibt uns nichts übrig als das Geständnis, daß sie keine sittliche Wesenheit besitzt, ebenso wenig als das Absolute der theoretischen Vernunft eine Realität

besitzt. Beide, das unbestimmte Allgemeine der theoretischen Vernunft, oder das Absolute, und das unbestimmte Allgemeine der praktischen Vernunft, oder die sittliche Indifferenz, sind nichts als Abstraktionen unserer Verstandesthätigkeit, sie haben keine wirkliche Existenz und können keine haben.

Das ist für die sittliche Indifferenz, auf die es uns hier ankommt, leicht nachzuweisen.

Das Sittliche bewegt sich zwischen den Gegensätzen von gut und böse, oder es besteht in ihnen, etwas Mittleres oder Drittes giebt es nicht, sofern es wenigstens sittlich sein soll. Ein Willensentschluß oder ein Zustand, wenn er überhaupt unter eine sittliche Betrachtung fällt, ist entweder gut oder böse; und wenn man davon redet, daß man auf einen Zustand oder auf eine That weder die Bezeichnung „gut“ noch die Bezeichnung „böse“ anwenden kann, so handelt es sich immer nur um Zustände und Thaten, deren Charakter nicht etwa zwischen den Gegensätzen von gut und böse liegt, sondern gänzlich außerhalb des Bereiches dieser Bestimmungen, so daß dann auch die dem Guten und dem Bösen gemeinsame Bezeichnung des Sittlichen gar keine Anwendung mehr finden kann; es handelt sich dann immer um etwas, was, unserer Erkenntnis nach wenigstens, überhaupt gar nicht in das Gebiet des Sittlichen hineingehört.

Ist dies dennoch der Fall, so kann die Unmöglichkeit einer zwischen gut und böse entscheidenden Beurteilung nur daher rühren, daß man das zu Beurteilende selbst nicht genau und vollständig bis in den untersten Grund hinein kennt und durchschaut; oder es liegt daran, daß der zu beurteilende Fall so verwickelt ist, und daß in demselben das sittlich Gute und das sittlich Böse in einer so komplizierten Weise zusammen, resp. gegen einander gewirkt haben, daß man in der einen Hinsicht das Prädikat „gut“, in der anderen Hinsicht das Prädikat „böse“ aussprechen möchte. Nie aber wird man die Beurteilung irgendeines Falles, welcher überhaupt dem Gebiete der Sittlichkeit angehört, für abgeschlossen und endgültig erachten können, so lange man noch nicht alles an demselben, was sittlichen Charakters ist, untergebracht hat unter die Bestimmungen entweder des sittlich Guten oder des sittlich Bösen; und das „non

liquet“, das man in solchen Fällen oftmals genötigt ist auszusprechen, ist ein Beweis dafür, daß man auf dem sittlichen Gebiete zwischen dem Guten und dem Bösen nichts Drittes anzuerkennen vermag, sondern lieber auf jede Entscheidung verzichtet, wenn man sich nicht für eins dieser beiden entscheiden kann.

Solche Fälle nun, in denen eine sichere und vollständige sittliche Beurteilung sehr schwierig ist, finden sich im gewöhnlichen Leben ungemein häufig, weil das Gute und das Böse hier auf Erden in beständigem Kampfe mit wechselndem Erfolge begriffen sind. Ja wir können uns sogar einen sittlichen Charakter denken, ob er in Wirklichkeit existiert, ist eine andere Frage, in welchem die Macht des Guten und die des Bösen dergestalt vertreten sind, daß sie sich gegenseitig genau die Wage halten.

Daß ein solcher Charakter sittlich sein würde, kann nicht geleugnet werden, aber seine Sittlichkeit wäre eben gleichmäßig gespalten zwischen den Gegensätzen von gut und böse. Will man nun etwa einen so gearteten Charakter sittlich indifferent nennen, insofern er darum, weil er sowohl gut als auch böse ist, zugleich auch als weder gut noch böse bezeichnet werden kann, so mag man immerhin das Recht der eigenen Begriffsbezeichnung üben, welches ja jeder wissenschaftlich arbeitende Mensch in einer gewissen Grenze für sich in Anspruch nehmen kann, aber man wird doch nicht sagen können, daß das diejenige sittliche Indifferenz ist, aus welcher heraus sich der wahlfreie Wille selbst sittlich bestimmen soll, denn wenn wir uns vor der Entscheidung unserer Wahlfreiheit in einem solchen Zustande befänden, dann wäre erstens in dem sittlichen Charakter des wollenden Subjektes schon eine Macht des Guten sowie eine Macht des Bösen vorhanden, für welche der Wille des Menschen nicht verantwortlich gemacht werden könnte, sondern die beide, man denke! auch die Macht des Bösen, welche der des Guten die Wage hält, ohne weiteres auf den Schöpfer zurückgeführt werden müßten; und zweitens würde man gemäß den früheren Erörterungen wiederum nicht verstehen können, auf welche Weise sich der wahlfreie Wille zwischen den beiden einander entgegengesetzten, mit ganz gleicher Stärke treibenden Mächten ent-

scheiden sollte, und wie diese Entscheidung eine sittliche und sittlich verantwortliche sein könnte.

Wir würden dadurch also zu der schon vorhandenen Schwierigkeit nur noch eine neue hinzufügen und zwar ohne jeden Nutzen, denn wir würden nur unter etwas anderen Umständen vor dem bereits als unlösbar erkannten Rätsel stehen: wie bringt der wahlfreie Wille eine sittliche Entscheidung zwischen gut und böse zustande? Der wahlfreie Wille würde eben auch in dieser Lage gar nichts Begreifliches thun können, um den sittlichen Charakter, in diesem Falle ein Doppelcharakter, welcher schon ohne und vor dem Willen vorhanden ist, zu ändern oder auch nur zu entwickeln.

Wir sehen, wenn der sittliche Charakter des Subjektes wirklich erst durch die Entscheidung des Willens soll herbeigeführt werden, so müssen wir auch die eben besprochene Art der sittlichen Indifferenz als ungeeignet dazu abweisen, da in ihr die Existenz des sittlich Guten und des sittlich Bösen bereits vorausgesetzt ist.

Da wir nun das Wesen des Sittlichen nur da finden können, wo sich entweder das Gute oder das Böse, sei es in actu, sei es in potentia, zeigt, so zerrinnt die sogenannte sittliche Indifferenz des Willens, aus welcher das Gute resp. das Böse erst noch hervorgehen soll, in nichts. Das Wesen des Sittlichen findet in einem solchen Zustande keine Stätte mehr, so daß diese Indifferenz zu dem Wesen und Gebiete des Sittlichen genau in demselben Verhältnisse steht wie z. B. der Instinkt des Tieres oder auch die Schwerkraft des Steines; und man begreift es nicht, wie sich aus der Thätigkeit dieses Instinktes oder aus der Wirkung dieser Schwerkraft nicht mit demselben Rechte ein sittlicher Charakter ergeben soll, wie aus den Entscheidungen jener Indifferenz, denn alle drei haben sie gleicherweise mit dem Wesen des Sittlichen nichts zu thun.

Kurz zusammengefaßt heißt das: eine sittliche Indifferenz giebt es nicht, denn so weit sie Indifferenz ist, ist sie nicht sittlich, und so weit sie sittlich ist, ist sie nicht Indifferenz. Der Begriff der sittlichen Indifferenz steht also mit dem der farbigen Farblosigkeit oder mit dem der farblosen Farbe in gleichem Range.

So sehen wir uns denn von allen Seiten mit der Behauptung

der Wahlfreiheit des menschlichen Willens als der Quelle seines sittlichen Charakters und darum seiner sittlichen Verantwortlichkeit zurückgeworfen. Die Wahlfreiheit des Willens hat mit dem sittlichen Wesen und mit der sittlichen Würde des Menschen durchaus keine Gemeinschaft und Verbindung; weder das Gute noch das Böse in unserem sittlichen Charakter können wir auf sie zurückführen oder von ihr herleiten; sie genügt nicht, um für den Menschen, welcher sich vermöge ihrer entscheidet, irgendwelche sittliche Verantwortlichkeit für das, was er thut und ist, zu begründen; sie würde überhaupt, auch wenn wir sie statuieren wollten, für das sittliche Sein des Menschen auch nicht die geringste Bedeutung haben, ja da sie selbst nichts Sittliches ist und mit dem Sittlichen auch keinen Zusammenhang hat noch gewinnen kann, so würde sie mit sich selber auch den Willen, dessen Thätigkeit durch sie geregelt wird, der Sphäre des Sittlichen entziehen und so den sittlichen Charakter desselben unmöglich machen.

Demnach hat aber die Wahlfreiheit des Willens auch kein Recht mehr, als ein sittliches Postulat aufzutreten, da sie den Bedingungen dieses Postulates nicht bloß durchaus nicht genügt, sondern sogar vollständig widerspricht.

Und nun, nachdem dies nachgewiesen ist, erheben sich alle die Gründe, welche wir vorher unter dem psychologischen, dem religiösen und dem sittlichen Gesichtspunkte gegen die Wahlfreiheit des menschlichen Willens gewonnen hatten, und welche damals nur durch die Wucht des vermeintlich entgegenstehenden sittlichen Postulates niedergedrückt werden konnten, von neuem, um es zu zeigen, wie die psychologische und die religiös-theologische und die ethische Betrachtung, deren jede ganz unabhängig von den andern angestellt worden ist, sich vereinigen und mit einander Front machen gegen ein Theorem, welches nichts für sich hat als einen vielleicht nicht ganz oberflächlichen Schein.

Ich glaube nachgewiesen zu haben, daß die Annahme der Wahlfreiheit des menschlichen Willens für die Begründung einer sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen, insonderheit für die Erklärung der Sünde, als des Menschen selbsteigener, im Gegensatz zu Gott und zu der eigenen anerschaffenen Natur vollbrachter sittlicher

That, nichts zu leisten vermag, vielmehr unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet.

Es ist der Wahlfreiheit damit die letzte Stütze entzogen und der letzte Ausweg versperrt, auf dem sie sich so leicht allen Angriffen entziehen konnte. Ich wüßte nicht, welche andere Stütze sie noch ergreifen und in welchen Schlupfwinkel sie sich noch flüchten könnte.

Entgegen traten wir ihr zuerst auf dem breitesten Felde der alltäglichen Erfahrung und mußten sie Schritt für Schritt verdrängen aus dem Gebiete, welches dieser Erfahrung offen steht; ja auch in dem hinter unserer Erfahrung liegenden Gebiete konnten wir ihr keinen Platz überlassen.

Um dieser unablässig drängenden Verfolgung zu entgehen, schwang sie sich auf in höhere Regionen, in denen sie freier zu atmen hoffte; aber als wir ihr dahin nachfolgten, sahen wir, wie sie dort oben erst recht erdrückt wurde unter der Wucht dessen, bei dem sie Schutz zu finden dachte. Weder an seiner Brust wurde sie gelitten, noch durfte sie sich zum Schemel seiner Füße setzen.

Von hier verstoßen flüchtete sie sich nun erst in ihre eigentliche Burg, um sich nach so bedeutenden Verlusten gestützt nur allein auf die eigene Kraft und Würde desto energischer und wirksamer zu verteidigen. Aber wir fanden, daß die Thore dieser Burg nur schlecht verriegelt waren. Ohne viele Mühe konnten wir auch in das Gebiet des Sittlichen eindringen und ihr auch hier einen Platz nach dem andern abgewinnen. Überall mußte sie weichen, und sie schien bereits alles verloren zu haben; da war es, als sollte der Kampf sich wenden.

Nur einen Turm noch freilich hatte sie inne, derselbe stand noch nicht einmal im Innern der Burg, als ihr Herz, sondern es war nur ein weit vorspringender Eckturm, aber ein festes Bollwerk, welches die ganze Burg zu beherrschen schien, sein Fundament die sittliche Abnormität, seine Mauern die sittliche Verantwortlichkeit, seine Zinnen das sittliche Postulat. Und nicht bloß unüberwindlich schien diese Veste, sondern für alle bisherigen Erfolge höchst gefährlich.

Während aber die Feindin von diesem Bollwerke aus alles

Verlorene schien zurückerobern zu sollen, so erwies sich dieser Schein alsbald als das letzte Aufflackern vor dem völligen Untergang.

Wir mußten zunächst, nachdem der Ausfall gemacht war, eine regelrechte Belagerung beginnen; sie war mühsam und nur sehr allmählich fortschreitend; aber schließlich mußte die Wahlfreiheit auch dieses letzte Bollwerk ausliefern, nachdem es durch die Zerstörung seiner Zinnen verteidigungsunfähig gemacht war, und die überwundene Gegnerin konnte zum Tode verurteilt werden, oder wenigstens, vertrieben aus allen ihren Stellungen, für vogelfrei erklärt werden.

Und wahrlich, niemand braucht zu klagen über diesen Ausgang, denn was soll die Wahlfreiheit unseres Willens noch wert sein, wenn wir ihre völlige Wertlosigkeit für unser sittliches Sein und Leben erkannt haben, ja wenn wir es eingesehen haben, daß unter ihrem Regimente das Sittliche unseres Wesens geradezu den Boden unter den Füßen verlieren und in nichts zerfallen würde?

Ich habe damit die Aufgabe, die ich mir gestellt hatte, vollendet und könnte nun auch meine ganze Arbeit für abgeschlossen halten, obwohl ich mir bewußt bin, durch die Beseitigung der Wahlfreiheit des menschlichen Willens keineswegs auch die Schwierigkeiten beseitigt zu haben, welche in dem Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit und insonderheit in dem der Sünde für unser Begreifen liegen; ja ich möchte sagen, daß diese Schwierigkeiten nach der Beseitigung jener Unklarheit und Verwirrung nur noch greller hervortritt.

Wie aber alle wissenschaftliche Forschung zunächst darauf ausgehen muß, die Fragen, die etwa zu beantworten sind, möglichst zu präcisieren, und die Schwierigkeiten, die zu lösen sind, in möglichst scharfen Umrissen vor die Augen zu stellen, so kann es uns nur lieb sein, auch auf dem Gebiete des sittlichen Lebens erst einmal recht deutlich zu erkennen, wo denn das Rätsel eigentlich liegt und worin es besteht. Wir werden uns durch solche Klarlegung der Schwierigkeit desto mehr getrieben fühlen und durch sie auch desto

fähiger werden, in der Beurteilung unseres sittlichen Lebens diejenige Stellung einzunehmen, welche dem Wesen und dem so oder so gearteten Charakter desselben am genauesten entspricht.

Welches ist aber diese Stellung?

Da ich diese Frage durch die bisherigen Erörterungen angeregt habe, so will ich mich auch der Verpflichtung, auf sie einzugehen, nicht entziehen, sondern in einem letzten Abschnitte das kurz darlegen, was ich auf diese Frage zu antworten habe.

Anhang.

Die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen und die Sünde.

Nach der in den letzten Worten des vorigen Abschnittes gegebenen Begründung gilt es nunmehr die Beantwortung der wichtigen Frage, wie man denn zu urteilen hat über die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen für das, was er in sittlicher Beziehung ist und thut, nachdem man erkannt hat, daß die Wahlfreiheit des menschlichen Willens um ihrer sittlichen Indifferenz willen nicht imstande ist, eine solche zu begründen.

Das wird jedem aufmerksamen Leser von vornherein feststehen, daß aus dem Vorhergehenden diejenigen Konsequenzen nicht gezogen werden können, die man gewöhnlich mit der Leugnung der Wahlfreiheit betreffs der sittlichen Verantwortlichkeit und namentlich der Sünde verbunden findet, denn die ganze Unterlage, auf welcher hier die Beurteilung der Wahlfreiheit vorgenommen ist, verbietet es, aus dem Grunde, weil die Wahlfreiheit des Willens nicht imstande ist, eine sittliche Verantwortlichkeit zu begründen und die Sünde zu erklären, diese Thatsachen unseres sittlichen Bewußtseins überhaupt zu leugnen oder auch nur in ihrer Bedeutung abzuschwächen. Es war ja gerade die Unfähigkeit der Wahlfreiheit, irgendeine sittliche Verantwortlichkeit herbeizuführen, was uns dazu zwang, die Theorie der Wahlfreiheit aufzugeben. Die sittliche Verantwortlichkeit selbst steht uns also über jeden Zweifel erhaben, sie beruht eben auf dem

unerschütterlichen Zeugnis des Gewissens, welches durch die gesamte Offenbarung Gottes bestätigt wird.

Aber wie sollen wir uns mit unserm wissenschaftlichen Denken zu ihr stellen?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auf etwas zurückgreifen, was wir schon früher in einem ähnlichen Zusammenhange erwähnt haben.

Der Wille des Menschen ist nach unsern bisherigen Erörterungen aufzufassen als im genauesten Zusammenhange stehend mit dem Gesamtzustande, in welchem sich das Geistesleben des Menschen gerade befindet; und wenn wir den Willen in uneigentlichem Sinne als etwas besonders Existierendes auffassen wollen, so können wir anstatt Zusammenhang auch sagen Abhängigkeit. Wie dieser Zustand ist, so ist und wirkt natürlicherweise auch der Wille.

Den ursprünglichen Zustand des Menschen nun müssen wir uns, wie wir früher ausgeführt haben, aus der Hand des göttlichen Schöpfers hervorgegangen denken, so daß auch alles dasjenige, was an etwaigen Willensbewegungen aus diesem ursprünglichen Zustande gefolgt ist und folgt und folgen wird, schließlich zurückgeführt werden muß auf den göttlichen Schöpfer, welcher den Zustand selbst so gemacht hat, wie er ursprünglich ist.

Also nicht wir selbst für uns, sondern der göttliche Schöpfer selbst trägt naturgemäß die eigentliche Verantwortung für alles das, was der ursprüngliche Zustand in sittlicher Beziehung ist und an Willensakten bewirkt, oder besser gesagt, mit sich bringt.

Es wurde schon früher gesagt, daß diese Zurückführung der Verantwortlichkeit auf den göttlichen Schöpfer selbst auch nicht die geringste Schwierigkeit bieten würde, wenn sich der ursprüngliche Zustand des von Gott geschaffenen Menschen in Gotte gemäßer Weise entwickelt hätte, d. h. wenn der Mensch sowohl in allen seinen Zuständen, als auch in allen seinen Handlungen einen sittlich guten Charakter bewahrt und gezeigt hätte; denn das ist ja das einzig richtige Verhalten eines wahrhaft sittlichen Menschen, daß er dasjenige, was er Gutes vollbringt, es sei in Werken, in Worten oder in Gedanken, alles seinem Gotte zuerkennt und ihm deshalb dankbar ist dafür, daß und wann er es vollbracht hat;

nicht aber, daß er es sich selbst im Unterschied von Gott zurechnet, so daß er auf diese Weise für sich selbst im Unterschied von Gott ein Verdienst ableiten könnte, denn wenn er das dürfte, so würde man es ihm auch nicht verargen dürfen, dieses Verdienst wirklich in Anspruch zu nehmen und pharisäisch stolz zu sein auf das, was er ist und gethan hat.

Wenn es dagegen jedem Christen ein Axiom ist, daß alles Gute, was sich bei ihm in seinem jetzigen empirischen Zustande vorfindet, von Gott ausgeht und von Gott ihm geschenkt ist, so kann nichts hindern, festzuhalten, daß auch in dem ursprünglichen von Gott gewollten und geschaffenen Zustande des Menschen das Gute als Gottes eigenes Werk aufgefaßt werden muß.

Gott hat den Menschen im Unterschied von anderen Geschöpfen zu einem sittlichen Wesen bestimmt und darum notwendigerweise auch in einem sittlichen Zustande geschaffen, und wie daher der Mensch sich diesen ursprünglichen sittlichen Zustand nicht selbst gegeben hat, so hat er auch nicht den allergeringsten Grund, sich im Unterschiede oder im Gegensatze zu Gott dasjenige als etwas Eigenes zuzurechnen, was aus diesem Zustande im Laufe seiner Entwickelung an sittlichen Willensbewegungen folgt; und es heißt jede menschliche Sittlichkeit unmöglich machen, wenn man diese von Gott dem Menschen anerschaffene Sittlichkeit nicht als Sittlichkeit will gelten lassen.

Der Selbstruhm und das eigene Verdienst ist keineswegs etwas, was mit der menschlichen Sittlichkeit solidarisch verbunden wäre, vielmehr da die menschliche Sittlichkeit die Sittlichkeit eines Geschöpfes ist, so ist der Selbstruhm und das eigene Verdienst, welche beide mit einander stehen und fallen, gänzlich von derselben ausgeschlossen. Das Gute, was der geschöpfliche Mensch thut, kann er sich nicht selbst zurechnen, da es einfach das seiner ihm anerschaffenen Natur Entsprechende ist; ja wir sagen nicht zu viel damit, daß das Gute, was der Mensch thut, sobald er es sich selbst im Gegensatz zu Gott anrechnet, zu etwas Bösem wird.

Wir können daraus schließen, daß, wenn alle Menschen immer nichts als Gutes gethan hätten und nichts als gut gewesen wären, die Frage nach der sittlichen Verantwortlichkeit für das, was er ist

und was er thut, wohl niemals im menschlichen Denken würde aufgetaucht sein. Das bestätigt sich schon durch den Sprachgebrauch der Wörter Verantwortlichkeit und verantwortlich, denn wo immer diese Begriffe angewendet werden, handelt es sich um Verhältnisse, welche als in einem wirklichen oder scheinbaren Widerspruch zu dem Guten und Rechten stehend erst einer besondern Rechtfertigung bedürfen.

Man sagt nicht, das Kind sei verantwortlich dafür, daß es fleißig ist, sondern dafür, daß es faul ist; und wenn ich ja den Begriff der Verantwortlichkeit anwende auf etwas Gutes, so drücke ich damit die Meinung aus, daß es vielleicht doch böse ist. Z. B. wenn ich sage: „Du bist verantwortlich dafür, daß du diesem Armen diese Gabe zuwendest", so will ich damit sagen, daß der Angeredete meiner Meinung nach mit diesem Almosen, welches wie eine gute That aussieht, doch vielleicht in irgendeiner Beziehung ein Unrecht thut. Wenn ich mir selbst für etwas die Verantwortlichkeit vindiziere mit den Worten etwa: „ich werde es schon verantworten, was ich jetzt thue", so liegt darin ebenfalls immer eine gegensätzliche Beziehung auf ein von anderer Seite supponiertes Unrecht oder wenigstens auf eine von anderer Seite geäußerte Bedenklichkeit, welche ich für unberechtigt halte. Ist nichts dergleichen vorhanden, weder in Wirklichkeit, noch in irgendjemandes mit meiner Handlungsweise zusammenhängender Meinung, so rede ich auch nicht von Verantwortung.

Wir sehen, der Sprachgebrauch setzt den Begriff der Verantwortlichkeit in Beziehung zu einer irgendwie vorhandenen Anomalität der obwaltenden Verhältnisse. Wir können also auch auf dieses Zeugnis gestützt sagen, es würde keine Verantwortlichkeit des Menschen, ja es würde keinen Gedanken an dieselbe geben, wenn sich in dem sittlichen Wesen und Leben des Menschen alles so entwickelt und gestaltet hätte, wie es von dem göttlichen Schöpfer in seinem ursprünglichen Zustande angelegt war, nämlich gut.

Wenn nun danach die sittliche Verantwortlichkeit für den Menschen keine wesentliche Bedeutung hat, soweit er sittlich gut ist, wie steht es mit derselben, sofern er sittlich böse ist, und wie

verhält sich's mit der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde?

Daß für diese andere Seite seiner Sittlichkeit die sittliche Verantwortlichkeit unter allen Umständen festgehalten werden muß, das ist unzweifelhaft. Wir haben ja auch die Wahlfreiheit des menschlichen Willens rücksichtlich der ethischen Betrachtung endgültig gerade darum aufgegeben, weil wir sie nicht imstande fanden, eine sittliche Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde zu begründen, ja weil sie dieselbe vielmehr unmöglich machen würde.

Während der Mensch sein Gutes alles Gotte zu danken hat, ist er selbst verantwortlich für das, was er sündigt. Dafür zeugt unabänderlich das eigene Gewissen; und damit wir es wissen sollen, daß das Gewissen, welches dieses gewichtige Zeugnis ablegt, nicht etwa ein irrendes ist, so tritt die göttliche Offenbarung mit demselben Zeugnis entscheidend hinzu.

Das Gewissen, wo es überhaupt Zeugnis gegen die Sünde ablegt, zeugt dafür, daß die Sünde einen Gegensatz bildet gegen Gott, und zwar einen vollkommenen, prinzipiellen Gegensatz, welcher sich nicht auflösen läßt in eine schließliche Übereinstimmung, die etwa im verborgenen Hintergrunde dieses Gegensatzes stünde. Die Sünde ist nicht bloß ihrem oberflächlichen Scheine, sondern ihrem innersten Wesen nach das Widergöttliche, und als solches wird sie von unserm Gewissen im Gegensatze zu dem, was wir von Gott empfangen haben, auf unsere eigene Rechnung gesetzt. Wir sind es, welche die Sünde herbeigeführt haben; wir selbst sind es, die sich durch die Sünde in einen Gegensatz gegen die sittliche Bestimmung und Natur, die uns Gott gegeben hat, in einen Gegensatz gegen Gott selbst gebracht haben; wir selbst haben daher natürlicherweise auch die Verantwortung und zwar eine sittliche Verantwortung für unsere Sünde zu tragen.

Und diese sittliche Verantwortlichkeit nun, welche die Sünde ohne Zweifel uns selbst auferlegt, zwingt uns zu dem Zugeständnis, daß die Sünde selbst etwas durchaus Unbegreifliches und Unerklärliches ist.

Hiermit habe ich gleich meine Stellung zu der aufgeworfenen Frage fixiert.

Daß dieses Zugeständnis nicht etwa eine denkfaule Ausflucht, sondern eine unabwendbare Notwendigkeit ist, das werden wir sogleich erkennen, wenn wir's uns klar machen, was es heißt, etwas begreifen und erklären.

Eine Sache erklären, heißt darthun, warum sie so ist; darthun, warum sie so ist, das heißt aber, ihren ursächlichen Zusammenhang, d. h. ihre eigene Notwendigkeit darthun, denn wenn in ihr noch etwas Zufälliges vorkommt, so kann ich an diesem Punkt nur sagen, daß, aber nicht, warum sie so ist, d. h. ich habe an diesem Punkt die Sache nicht erklärt. So ist ein Naturphänomen erklärt, wenn die zusammenhängende Reihe, oder Summe der Ursachen dargelegt ist, deren naturgemäße, d. h. notwendige Wirkung jenes Phänomen ist; so ist eine sittliche Handlung erklärt, wenn die Reihe oder Summe der Motive an Zuständen und Einwirkungen dargelegt ist, aus welchen sich jene Handlung naturgemäß, d. h. mit innerer Notwendigkeit ergeben hat. Begreifen aber heißt, eine Einsicht in diese Notwendigkeit gewinnen.

Ein Erklären und Begreifen ist also immer nur da möglich, wo ein solcher lückenloser Zusammenhang von Ursache und Wirkung vorhanden ist. Also der Versuch des Begreifens und Erklärens ist auch nur da vernünftig, wo man das Vorhandensein eines solchen Zusammenhanges voraussetzen darf. Ist man dagegen zu der Überzeugung gekommen, daß solcher Zusammenhang nicht da ist, noch da sein kann, so erfordert es die Vernunft, die Unbegreiflichkeit und Unerklärlichkeit zuzugestehen, denn so lange man dies nicht thut, liefert man eben damit den Thatbeweis, daß man immer noch der Meinung ist, es müsse doch ein natürlicher, notwendiger Zusammenhang existieren, man habe ihn bloß noch nicht erkannt.

Wenn man also versucht, die Sünde zu erklären, so muß man voraussetzen, daß sie etwas Natürliches, d. h. Notwendiges ist, und man muß darauf ausgehen, den natürlichen, notwendigen Zusammenhang der Sünde mit dem vor ihr vorhandenen, ursprünglichen Zustand und Wesen des Menschen darzuthun; denn man hat die Sünde nicht erklärt, wenn man diesen lückenlosen Zu-

sammenhang nicht nachgewiesen und die Sünde nicht gänzlich unter der Kategorie der Ursache und Wirkung untergebracht hat.

Kann das aber geschehen, wenn die Sünde etwas ist, wofür der Sünder selbst die Verantwortung trägt? Nein! denn die eigene Verantwortlichkeit sagt es deutlich, daß die Sünde im Sünder ihren Anfang hat, daß sie einen ursächlichen Zusammenhang wohl in ihrem Gefolge, aber nicht über sich selbst nach rückwärts hinaus haben kann, sonst würde sie eben im Sünder selbst nicht anfangen. Die eigene Verantwortlichkeit schließt, wenn und soweit sie wirklich gilt, jeden Recurs aus. Es kann keine außer dem Sünder selbst liegende Ursache für das geben, wofür er selbst verantwortlich ist.

Eine Erklärung der Sünde würde also einer Vernichtung derselben gleichkommen, die in einer förmlichen contradictio in adjecto ihren absurden Ausdruck fände.

Nämlich die Sünde ist das, was Gott nicht will. Dies zum mindesten muß doch wohl jeder zugeben, für den die Sünde überhaupt noch etwas ist, was der Erklärung bedürftig scheint. Erkläre ich nun die Sünde, so zeige ich einen natürlichen, d. h. notwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung auf zwischen der Sünde und dem, was ihr vorhergeht; ich gebe ihr dadurch eine wesentliche Verbindung und eine wesentliche Zusammengehörigkeit mit dem, was vor ihr da ist. Dasjenige aber, was vor ihr da ist, stammt von Gott, ist also von Gott gewollt; ist dies aber von Gott gewollt, so muß auch alles das von ihm gewollt sein, was mit diesem natürlich und wesentlich zusammenhängt und zusammengehört, d. h. was sich in der Form von Ursache und Wirkung aus demselben ergiebt. Dazu gehört auch die Sünde, folglich muß die Sünde von Gott gewollt sein. Vergleichen wir hiermit das, was oben von der Sünde gesagt ist, so haben wir in ihr also das von Gott Gewollte, was Gott nicht gewollt hat.

Diesen Folgerungen kann man sich nicht entziehen, sobald man mit dem Versuche der Sündenerklärung Ernst macht.

Wohl mag man die Sünde, die irgendwie aus dem Sünder herausgetreten ist, begreifen und erklären, indem man sie bis zu

ihrem Quellpunkt in dem Sünder zurückverfolgt. Dieses Begreifen und Erklären der Sünde ist ja im Leben sehr gewöhnlich. Man sagt wohl: „Es ist begreiflich, daß dieser Mensch gestohlen hat, denn seine Not war ja so groß; und daß er nicht genug sittlichen Halt hat, um solcher Versuchung zu widerstehen, das hat er bei anderen Gelegenheiten schon gezeigt.“ So weist man bei der Erklärung einer sündigen That etwa auf einen sündigen Zustand zurück. Oder man sagt wohl: „Es ist begreiflich, daß dieser Mensch sittlich ganz verkommen ist, denn er hat sein Leben lang nichts als Schlechtigkeiten verübt.“ So weist man bei der Erklärung eines sittlichen Zustandes etwa auf sündige Thaten zurück; eine richtige, aber nicht vollständige, ganze, prinzipielle Erklärung, denn man erklärt die Sünde eben wieder aus der Sünde.

So kann man in der That, wie es in der kirchlichen Lehre von der Erbsünde geschieht, die Erklärung der Sünde weit zurückverfolgen, selbst bis zur ersten Sünde des ersten Sünders, schließlich wird man doch an einem Punkt ankommen, wo es mit der Erklärung zu Ende ist, weil man nun die Sünde nicht mehr auf eine andere Sünde zurückführen kann; schließlich wird man doch immer vor einer unbegreiflichen Thatsache stehen, nämlich jedesmal, wenn man bei der Verfolgung der Erklärung vor einer ursprünglichen Sünde angelangt ist. Will man auch dann noch die Erklärung fortsetzen, also die Sünde über sich selbst zurückführen auf etwas anderes, was nicht mehr sündig ist, woraus aber die Sünde entstanden ist, dann hebt man die Verantwortung des Sünders für seine Sünde, d. h. im Grunde die Sünde selbst auf, denn die Zurückführung der Sünde auf eine That oder einen Zustand, in denen gar nichts mehr von Sünde zu spüren ist, wird notwendig zu einer Entschuldigung der Sünde, welche Wesen und Begriff derselben aufhebt. Damit aber hört die Erklärung selbst auf, eine solche zu sein, denn sie beseitigt vielmehr durch dies Verfahren dasjenige, was zu erklären war, um etwas anderes, wesentlich Verschiedenes an seine Stelle zu setzen.

Es ist sehr leicht, die Richtigkeit dieser Darlegungen an den verschiedenen Versuchen der Sündenerklärung nachzuweisen, es ist sehr leicht zu zeigen, daß sie allesamt entweder keine Erklärungen

der Sünde, oder keine Erklärungen der Sünde sind, vielleicht auch weder das eine noch das andere.

Dieses letztere doppelte Manko finde ich nämlich in der populären Auffassung der Sache, mit der sich die meisten Menschen zu begnügen pflegen, indem sie alles einfach auf die Rechnung der Versuchung und Verführung stellen.

Die Erklärung der Sünde fehlt hier, weil diese Auffassung einen Versucher und Verführer und mit ihm die Sünde, die erklärt werden soll, selbst wieder voraussetzt. Man kann nicht sagen, daß das Moment der Versuchung und Verführung die Verursachung der Sünde von uns nähme, oder die Sünde auch nur im geringsten erklärlicher machte aus dem Zustande, wie er für uns aus Gottes Hand hervorgegangen ist; denn wenn die Verführung ausgeht von einem an sich schon bösen, bewußt widergöttlichen Wesen, welches unsere Willensentscheidungen beeinflußt, so ist ja damit schon die Sünde, das Widergöttliche in irgendeinem Wesen vorausgesetzt, um aus ihm, aber nicht aus dem Gotte gemäßen Wesenszustande die folgende Sünde abzuleiten. Es würde also genügen, daß man dieses Wesen, es sei nun der Teufel, oder irgendein anderer, mit befaßt unter dem Satz: „wir", d. h. die Sünder, sind die Ursache unserer Sünde, um diese Verführung, mit welcher diese „wir" untereinander handeln, für die Erklärung der Sünde als völlig irrelevant erscheinen zu lassen. Der erste Verführer ist eben auch ein Sünder, und zwar insofern er selbst nicht verführt ist zur Sünde, weil es ja vor ihm als dem ersten Verführer keinen andern Verführer giebt, ist er allerdings die alleinige ausschließliche Ursache seiner Sünde.

Die Erklärung der Sünde fehlt hier, weil es gar nicht einzusehen ist, wie der sündenfreie Mensch auf eine Verführung zur Sünde sollte eingehen können. Wie kommen wir dazu, uns durch die Versuchung des Verführers wirklich verführen zu lassen?

Diese Frage gewinnt auch in dem anderen Falle Bedeutung, wenn nämlich die Versuchung resp. Verführung nicht von einem an sich schon bösen, widergöttlichen Wesen ausgeht, sondern von Dingen, welche in ihrem An-sich-sein keinen sittlichen Charakter

haben, also wenn uns etwas unabsichtlich zur Versuchung wird. Wie kommen wir in allen diesen Fällen dazu, der Versuchung zum Bösen zu unterliegen?

Es ist freilich nicht schwer, in einzelnen konkreten Fällen, ja vielleicht für alle einzelne Fälle in dem vorhandenen Zustande des geistigen, oder auch des leiblichen Lebens eine Masse von Anknüpfungspunkten aufzufinden, welche der wirklich zustande gekommenen Sünde einige Erklärung geben. Man kann reden von der Reizfähigkeit, welche den von außen andringenden Einflüssen entgegenkommt; man kann reden von einer natürlichen Geneigtheit des Temperaments, welches an sich nicht böse ist; man kann reden von dem Eindruck und der Macht der sinnlichen Empfindung, deren von Gott gewollte Natürlichkeit nicht bestritten werden kann, u. s. w., aber solange man an dem Zeugnis unseres Gewissens festhält, daß die Sünde das Widergöttliche ist, das dem von Gott geordneten Wesen und Zustand des Menschen Widersprechende, so lange wird man immer an einem Punkte ankommen müssen, an welchem dieses dem ursprünglichen Zustande des Menschen widerstreitende Wesen der Sünde irgendwie zum Vorschein kommt, und an dem es sich zeigt, daß die Sünde sich nicht ohne weiteres an das ursprünglich Vorhandene anknüpfen läßt, sondern sich zu demselben in einen prinzipiellen Gegensatz stellt.

Wir können es nicht einsehen, wie unser aus Gottes Hand hervorgegangener sittlicher Zustand an sich irgendeinem bösen Motiv, es sei nun ursprünglich geistiger oder sinnlicher Art, einen Einfluß auf unsere Willensentscheidungen und damit auf unsern sittlichen Charakter hätte gestatten können. Auch wenn wir noch so viele und noch so feine Abstufungen und Nüancen innerhalb des Gegensatzes von Gut und Böse aufstellen wollten, wir könnten es nicht einsehen, wie die an sich gute Natur unseres ursprünglichen Zustandes nicht instinktiv hätte Halt machen sollen vor der ersten, leisesten Spur des Bösen, in welcher doch wesentlich der ganze und volle Gegensatz gegen das Göttliche müßte enthalten sein; und wir würden das noch viel weniger einsehen können, wenn wir uns in diesen anfänglichen Zustand völliger Intaktheit gehörig hinein zu denken vermöchten.

Erinnern wir uns doch daran, wie selbst in dem gegenwärtigen empirischen Zustande, welcher durch die giftige Macht der Sünde so sehr infiziert ist, doch einzelne Menschen diesen Instinkt gleichsam, diesen sittlichen Takt in so bewunderungswürdigem Grade bewähren! Auch unter dem unschuldigsten, harmlosesten Scheine läßt sie ihr sittliches Zartgefühl das Unrecht, das Böse, welches ihnen etwa nahe tritt, oder zugemutet wird, sofort und untrüglich spüren, auch in dem sorgfältigst vermittelten und scheinbar lückenlosen Übergange kann es nicht ausbleiben, daß ihr Herz ihnen ganz unwillkürlich die Grenze bemerklich macht, an welcher das Gute aufhört und das Böse beginnt, wie sie ja oftmals so außerordentlich schmal und fein erscheint.

Es sind das beneidenswerte Menschen, die auch in den schwierigsten und verwickeltsten Verhältnissen des sittlichen Lebens vermöge ihres sittlichen Taktes sich mit sicherer Ruhe zurechtfinden und zwar in einer Weise, über welche sie sich häufig nicht einmal selbst eine vollkommene Rechenschaft geben können.

Wenn wir nun schon in dem jetzigen Zustande, welcher doch erfahrungsmäßig bei niemandem ganz frei ist von dem verderbenden Gifte der Sünde, bei einzelnen den sittlichen Takt, diese „sittliche Schönheit der Seele", in solcher Weise wirksam sehen, wie viel feiner, zarter, bestimmter, unfehlbarer muß er doch in einem Zustande gewirkt haben, in welchem die Sünde ihr zerstörendes und verwirrendes Werk noch gar nicht begonnen hatte!

Diesem sittlichen Zartgefühl gegenüber, welches wir als in dem Zustand der ursprünglichen sittlichen Intaktheit vorhanden und wirksam annehmen *müssen*, konnte es nichts ausmachen, wenn man den Übergang vom Guten zum Bösen auch noch so fein und lückenlos und täuschend vermittelte, die Lücke, oder sagen wir lieber die Kluft in dieser Vermittelung konnte dem sittlichen Zartgefühl nicht verborgen bleiben, dasselbe konnte sich nicht unbewußt über diese Kluft hinwegspielen und täuschen lassen, und irgendwo in dieser Entwickelung mußte ja die Kluft zu finden sein, denn das Böse kann sich eben unmöglich mit dem Guten vermitteln noch aus ihm entwickeln, die Sünde kann nicht in derselben Weise, wie das Gute, ein naturgemäßes Ergebnis des von Gott geschaffenen,

ursprünglichen Zustandes unseres geistigen oder leiblichen Lebens sein, denn sie hört damit auf, etwas dem göttlichen Willen Entgegengesetztes, d. h. aber eben Sünde zu sein.

Die wissenschaftlicher gehaltenen Erklärungsversuche der Sünde fallen alle wenigstens unter das oben aufgestellte „entweder — oder.“

Da giebt es zunächst eine Reihe von Auffassungen, die keine Erklärung der Sünde bieten.

Zwei Hauptgesichtspunkte sind es, unter welche die Auffassungen rubriziert werden können. Etliche Erklärer nämlich betrachten die Sünde mehr unter dem Gesichtspunkt des objektiv Bösen und suchen sie daher als Bestandteil der objektiven Welt einzureihen in den kosmologischen Zusammenhang; etliche Erklärer betrachten die Sünde mehr unter dem Gesichtspunkt des subjektiv Bösen, der Schuld, suchen sie daher als Bestandteil der subjektiven Welt einzureihen in den psychologischen Zusammenhang.

Wenn wir zunächst die erstere Art der Sündenerklärung etwas näher ins Auge fassen wollen, so finden wir die Bedeutung und das Wesen derselben darin bestehen, daß der sittliche Gegensatz des Bösen gegen das Gute, von Gott Gewollte in irgendeiner Weise abgeschwächt resp. aufgehoben wird.

Man sagt, das Böse in der Welt habe dem Guten gegenüber dieselbe Bedeutung, wie etwa der Schatten auf einem Bilde gegenüber dem Licht. Der spekulierende Kirchenvater hatte sich noch damit begnügt, dies zu sagen, um es zu erklären, warum der allmächtige Gott die Sünde, dieses wahrhaft widergöttliche Thun und Sein des Menschen, in seinem Weltplan zugelassen habe. Er wollte damit sagen, daß Gott die Sünde, obwohl sie wirkliche wahrhaftige Sünde sei und gegen seinen heiligen Willen vollbracht, dennoch zu seinen umfassenden Plänen zu benutzen wisse, und daß in der von ihm geschaffenen und regierten Welt das Böse nur dazu dienen könne, und müsse, um dem Guten durch seinen Gegensatz einen um so größeren Glanz zu verleihen.

Das genügte aber noch nicht. Wenn man auch die Sünde selbst, nicht bloß ihre so zu sagen nachträgliche Stellung zum und im Weltganzen erklären wollte, so mußte man weiter gehen und

sagen: wie der Maler selbst seinem Gemälde doch nicht bloß Lichtfarben giebt, sondern, da er es weiß, daß die Schönheit und der Glanz derselben erst durch das gegensätzliche Dunkel so recht zur Geltung kommt, auf seinem Gemälde an den ihm geeignet scheinenden Stätten auch Schatten anbringt, hier helleren, dort tieferen, hier schmaleren, dort breiteren; so hat Gott auch in seinem Kosmos nicht bloß das Gute geordnet, sondern auch das Böse, und zwar in seiner verschiedenen Abstufung und Verteilung, damit eben jenes durch dieses in seiner Bedeutung und Herrlichkeit gehoben werden möchte; und zwar ist dieser Gegensatz oder Unterschied entweder so eingerichtet, daß er eine ewige Dauer hat, wie der Kosmos selbst, oder so, daß er sich vollzieht in einem fortschreitenden Durchgang vom Bösen zum Guten.

In jenem Falle erscheint das Böse mehr in antithetischer Stellung, in diesem Falle mehr in hypothetischer Stellung, dagegen ein wirklicher, wesentlicher Unterschied in der Auffassung des Bösen selbst besteht zwischen diesen beiden Vorstellungsarten nicht, wiewohl die zweite Art unter den Sündenerklärern bei weitem mehr Anhänger gefunden hat als die erstere, besonders auf der philosophisch gerichteten Seite, da man es fühlt, daß man auf dem ethischen Gebiete die Analogie mit einem Gemälde nicht zu weit treiben darf.

Es ist freilich interessant zu sehen, wie auf diese Weise auch für die rein philosophische Erklärung der Sünde Glaube und Hoffnung eine so große Bedeutung gewinnen.

Der Gegensatz des Bösen gegen das Gute tritt in diesen Erklärungsweisen der Sünde nur als ein gradueller Unterschied auf. Das Böse ist das Unvollkommene, welches dem Stadium des Anfanges und verhältnismäßig auch noch den mittleren Stadien einer Entwickelung entspricht, und aus welchem sich das Vollkommene allmählich entwickeln und gestalten soll.

Den Grund dafür, daß die Entwickelung nur durch die Unvollkommenheit hindurch zu der Vollkommenheit geht, erkennt man darin, daß der Mensch, in welchem sich der sittliche Prozeß vollzieht, neben der geistigen Seite seines Wesens auch noch eine materielle Natur hat, aus welcher der Geist sich allmählich gleichsam

ursprüngliches Wesen, mit einem Worte gegen Gott gebracht hat; und so geschickt man auch das Kartenhaus der Erklärung zusammensetzen mag, so richtig auch die einzelnen, für diesen Zweck zusammengesuchten Karten an und für sich sein mögen, das, was dieser Unterbau tragen soll, wird ihm immer und immer zu schwer sein, es wird ihn immer und immer wieder, so oft man's auch mit einem neuen Bau versucht, zusammenstürzen lassen; das Schuldbewußtsein des Menschen ist es, was alle jene kunstvollen und scharfsinnigen Erklärungsweisen der Sünde zunichte macht; ja es zeigt sich hierin, daß diese Erklärungsarten ihren Namen überhaupt gar nicht verdienen, denn sie erklären das gerade nicht, was doch an der Sünde, wenn man sie einmal erklären will, am allermeisten der Erklärung bedürfte, nämlich das Schuldbewußtsein, welches uns die Sünde erst als solche bezeugt.

Dieser Schwierigkeit gegenüber sucht nun die andere Erklärungsweise der Sünde hilfreich einzutreten. Wir sagten, etliche betrachten die Sünde mehr unter dem Gesichtspunkt der subjektiven Schuld und suchen sie daher als Bestandteil der subjektiven Welt einzureihen in den psychologischen Zusammenhang unseres Geisteslebens.

Die Bedeutung und das Wesen dieser Erklärungsversuche besteht darin, daß das Schuldgefühl des Menschen gegenüber der Sünde als ein lediglich subjektives nachgewiesen wird, welches keine objektive Geltung hat; daß es also für das ethische Gebiet auf die Linie der optischen Täuschungen gestellt wird.

Es ist klar, daß unser natürliches Wesen viele Unvollkommenheiten hat. Sie zeigen sich bei dem einen Individuum in einem höheren, bei dem anderen in einem geringeren Grade und zwar in dem leiblichen Organismus unseres Wesens so gut, wie in dem geistigen Organismus desselben. Wir empfinden aber diese Unvollkommenheiten an sich nicht als Schuld, sondern nur sofern wir in einzelnen Fällen wissen, daß wir sie selbst verursacht haben, verbindet sich mit dem Bewußtsein von ihnen für uns ein Schuldgefühl.

Kein Mensch fühlt die Unvollkommenheiten, welche seinem leiblichen oder geistigen Organismus von der Geburt her anhaften,

sei es nun die Mißbildung oder der Mangel eines Gliedes, sei es die Mangelhaftigkeit oder das Fehlen einer geistigen Anlage und Fähigkeit, als seine Schuld. Im Gegenteil, mit solchen besonderen Mängeln unseres Wesens verbindet sich oftmals das Gefühl des Unwillens als über eine unverdiente Zurücksetzung und Benachteiligung gegen die anderen. Mit gewissen Mißbildungen besonders des Körpers ist ja bekanntermaßen dieses Gefühl des Unwillens oft in einem so hohen Grade verbunden, daß es sich später nicht selten zu einer unerträglich argwöhnischen Tücke entwickelt.

Wie kommt es nun, daß wir gewisse Mängel, nämlich die sogenannten sittlichen, obwohl sie im Grunde auch nur Unvollkommenheiten sind, für welche eigentlich ein anderer als wir selbst verantwortlich zu machen ist, dennoch als unsere eigene persönliche Schuld empfinden?

Man antwortet: Gott hat dem Menschen das Schuldgefühl eingegeben, denn das Schuldgefühl ist notwendig, damit der Mensch eben das Unvollkommene erfährt als etwas, was überwunden werden muß, was einmal aufhören soll, um in dem Vollkommenen zu endigen. Hätte der Mensch kein Schuldgefühl, so würde ihm das Unvollkommene als solches gar nicht zum Bewußtsein kommen. Durch das Schuldgefühl erst wird der Mensch zu einem strebenden Wesen; durch das Schuldbewußtsein, welches mit der Unvollkommenheit seines Zustandes verbunden ist, wird er erst des Wertes inne, welchen das Vollkommene für ihn hat, wird er erst hingeführt, hingetrieben seinem hehren Ziel entgegen, ja durch das Schuldgefühl bekommt er überhaupt erst einen Begriff von dem, was das Gute und das Vollkommene ist. Und so ist denn der Eintritt des Schuldbewußtseins für den Menschen dem Aufgang der Sonne in der Natur zu vergleichen; mit dem Schuldbewußtsein hat sich für den Menschen erst der Einblick in den Himmel, für welchen er bestimmt ist, aufgethan, mit ihm erst ist der Mensch aus einem brutalen Wesen in dem Tierpark des Paradieses zu einem wahrhaften Menschen geworden, der es weiß, welchen Entwickelungsgang er durchzumachen oder vielmehr durchzuarbeiten und durchzukämpfen hat, und zu welchem Ziele diese Entwickelung hingeht.

Darum darf man nicht zurückhalten mit der Behauptung: Gott selbst hat es so geordnet, daß der Mensch bei gewissen Handlungen und bei gewissen Zuständen das Gefühl der Schuld haben sollte, damit er um so eifriger und ernster zum Ziele streben möchte.

So will man das Schuldgefühl des Menschen erklären auf Grund der Anschauung, daß dasjenige, was wir Sünde nennen, im Grunde nichts anderes ist, als ein naturgemäßer, notwendiger Durchgang der Entwickelung zur endlichen Vollkommenheit.

Zunächst freilich ist damit die Frage nicht beantwortet, warum der Mensch denn nicht bei allen Unvollkommenheiten seines leiblichen und geistigen Wesens das Gefühl der eigenen Schuld hat, sondern nur bei einigen, welche man die sittlichen nennt. Die Unvollkommenheiten unseres Wesens sind doch allesamt der Art, — und wir fühlen auch bei ihnen allen den lebhaften Wunsch —, daß sie einmal aufhören werden, wenn das Vollkommene erscheint, daß sie also jetzt nur da sind als Durchgangspunkte der Entwickelung. Und wenn man auch die sittlichen Unvollkommenheiten des Menschen als solche Durchgangspunkte bezeichnet, so kann man doch nicht sagen, sie seien dadurch von den anderen Unvollkommenheiten unterschieden, daß sie durch die Thätigkeit des Menschen selbst im Unterschied von der unter Gottes Einfluß stehenden, natürlich sich vollziehenden Entwickelung sollen beseitigt und überwunden werden, denn wäre dies der Fall, so würde ja das Unterlassen, oder die Mangelhaftigkeit dieser Beseitigung und Überwindung für den Menschen eine wirkliche Verschuldung, eine wirkliche Sünde bedeuten, welche sich dem von Gott bestimmten und geordneten Entwickelungsgange widersetzte; und man stünde von neuem vor dem Rätsel, welches man zu lösen gedachte.

Vielmehr liegen diese Unvollkommenheiten selbst, wie auch ihre allmähliche Überwindung gleich der aller anderen Unvollkommenheiten in dem selbständig sich vollziehenden und entwickelnden Plan des Weltganzen.

Also genau derselbe Gedanke, welcher Gott veranlaßte, mit den sogenannten sittlichen Unvollkommenheiten für den Menschen das Schuldgefühl zu verbinden, mußte ihn folgerecht dazu bestimmen,

dieses Gefühl auch mit allen den anderen Unvollkommenheiten zu verbinden, welche der Mensch an seinem eigenen Wesen bemerkt. Hat Gott aber das Letztere nicht gethan, wie es ja nicht geleugnet werden kann, so konnte er vernünftigerweise auch das erstere nicht thun. Es würde wenigstens völlig unerklärlich sein, wenn und warum er es doch gethan hätte, und man hätte in diesem Falle das eine Rätsel nur durch ein neues Rätsel, das heißt aber so viel wie gar nicht erklärt.

Aber wir wollen trotzdem einmal annehmen, daß Gott es gethan, daß er wunderbarer und unbegreiflicher Weise eben nur mit dem Bewußtsein der sogenannten sittlichen Unvollkommenheiten für den Menschen das Gefühl eigener Schuld verbunden hätte, so müßten wir wenigstens das zugestehen, daß Gott es in sehr ungeschickter Weise gethan hat.

Wir sehen ab davon, daß Gotte mit dieser Handlungsweise geradezu eine absichtliche Täuschung des Menschen zugemutet wird, indem Gott ihm ein Schuldgefühl erweckt da, wo auf seiner Seite von einer Schuld keine Rede sein kann; denn man könnte auf die Analogie der natürlichen Sinnestäuschungen hinweisen, mit denen sich's freilich, nebenbei gesagt, ganz anders verhält; und wenn man denen gegenüber die doch so viel höhere Würde und Wichtigkeit des sittlichen Gebietes hervorheben wollte gegen die Zulässigkeit solcher Täuschungen, so könnte vielleicht entgegnet werden, daß es in der großen Politik nach dem Grundsatze „der Zweck heiligt das Mittel“ auf eine kleine Täuschung nicht ankomme.

Aber die Täuschung ist doch natürlicher Weise mit dem Augenblick zuende, in welchem ich sie als solche durchschaut habe. Habe ich die optische Täuschung als solche erkannt, so kann sie mich eben nicht mehr täuschen, vielmehr fasse ich nun das betreffende Verhältnis richtig und adäquat auf; und wenn sich die Täuschung auch meinem Auge wieder darbietet, so bin ich mir doch bewußt, daß die Wirklichkeit eine andere ist als der Augenschein.

Also bei denen zum wenigsten, welche die ethische Täuschung, um die sich's hier handelt, durchschaut haben, sie heißen nun Philosophen, oder Theologen, kann natürlich von einem Schuldgefühl nicht mehr die Rede sein, denn sie würden ja mit demselben ihrer

ganzen Erkenntnis ins Gesicht schlagen und sie Lügen strafen. Dem lieben Gotte wäre also mit der Erkenntnis der Menschen, daß das Schuldgefühl, welches sie so peinigt, nur auf einer, wenn auch vielleicht gut gemeinten Täuschung beruht, ein arger Strich durch die Rechnung gemacht, und der große Weltdiplomat mag nun zusehen, wie er die Geister, denen er vergessen hatte von vornherein den Weg zu dieser fatalen Erkenntnis gehörig zu versperren, wieder in die Dunkelheit zurückführt, in welcher er seine Täuschung fortsetzen kann.

Es giebt aber keinen stärkeren Beweis gegen diese ganze Theorie, als die, daß selbst Männer, welche sie aufgestellt und vertreten haben, sich dennoch des wirklichen, wahrhaftigen Schuldgefühls nicht haben entschlagen können.

Dem philosophischen Interesse, welches die ganze Welt mit allen ihren Erscheinungen in einem großen ununterbrochenen Zusammenhange anschauen möchte, liegt ja natürlich daran, solche Erklärungsversuche der Sünde aufzustellen, durch welche dieselbe in jenen Zusammenhang aufgenommen wird; aber das sittliche Bewußtsein von der Sünde, das Gewissen des Menschen stemmt sich dagegen und läßt es nicht zu, die Sünde des Charakters zu entkleiden, durch welchen allein sie eben Sünde ist, nämlich des unvereinbaren Gegensatzes, in welchem sie zu dem Göttlichen, d. h. zu dem wahrhaften Wesen und zu der eigentlichen Bestimmung des Menschen steht, und der auf diesem unvereinbaren Gegensatze beruhenden Schuld des Menschen, und alle jene Erklärungsversuche der Sünde, welche in den obigen Bemerkungen eine kurze Berücksichtigung fanden, laufen ja darauf hinaus, diesen Gegensatz aufzulösen und damit die Wirklichkeit der menschlichen Schuld zu negieren.

Wenn wir dem Zeugnis unseres Gewissens genügen wollen, so müssen wir diesen prinzipiellen Gegensatz in dem Wesen der Sünde unbedingt festhalten, und darum können wir auch die Beseitigung der Sünde nicht erkennen in einer von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit allmählig fortschreitenden Entwickelung, sondern nur in einer wahrhaften, sagen wir ganz deutlich, feindlichen Überwindung der Sünde, welche durch das übermächtig

Werden des göttlichen Gegensatzes gegen die Sünde herbeigeführt wird.

Dieser Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen ist es, was von andersartigen Erklärungsversuchen gewahrt werden soll. Aber eben weil sie die Sünde zu diesem ihren Rechte, unversöhnlicher Gegensatz gegen das Gute zu sein, kommen lassen, können sie nicht wirkliche Erklärungen der Sünde sein.

Hierher gehört zunächst die dualistische Erklärungsweise des Bösen. Sie hat insofern recht, als sie auf dem Gedanken beruht, daß das Böse, wenn man es einmal ableiten will, nur wieder aus dem Bösen abgeleitet werden kann.

Natürlich, wie ich das Gute erkläre, indem ich in dem ursprünglich von Gott geschaffenen Wesen und Zustand die Motive aufweise, welche das Gute mit einer inneren Notwendigkeit zustande bringen, und wie ich nur dasjenige Gute erklärt habe, welches ich auf einen solchen Zusammenhang, imgrunde also auf Gott, als das Prinzip alles Guten, zurückgeführt habe, so kann ich auch das Böse, will ich es einmal als solches erklären, nur dadurch erklären, daß ich in dem Zustande, welcher dem Bösen vorhergeht und zugrunde liegt, die Motive nachweise, welche das Böse als solches mit einer inneren Notwendigkeit zustande bringen, und so habe ich auch nur dasjenige Böse erklärt, welches ich auf einen solchen Zusammenhang zurückgeführt habe.

Dieser Zusammenhang muß, da er das Böse zuwege gebracht hat, natürlich aus Elementen bestehen, welche ihrem sittlichen Charakter nach ebenfalls Böse sind, denn Böses kann doch wohl nur aus Bösem hervorgehen, eine böse That kann doch wohl nur aus bösen Motiven hervorgehen, denn die Motive sind es ja gerade, was den sittlichen Charakter einer That bestimmt. Der sittliche Charakter des Grundes ist auch der sittliche Charakter der Folge, und der sittliche Charakter der Ursache ist auch der sittliche Charakter der Wirkung.

So muß man denn jedes einzelne Böse, wenn man es in seinem bösen Charakter wahren will, erklären wiederum aus etwas Bösem, und so muß man in der rückwärtsgehenden Reihe der bösen Wirkungen und Ursachen weitergehen, bis man an den

Punkt angelangt ist, an welchem man, um einen undenkbaren regressus in infinitum zu vermeiden, neben Gott, dem Prinzig des Guten, ein böses Prinzip statuieren muß.

Dahin muß jede Erklärung der Sünde schließlich führen, welche die Sünde wirklich als solche erklären und sie nicht statt dessen wegdemonstrieren will.

Darin aber liegt eben schon das Bekenntnis, daß man mit dem Bösen zu keinem wirklichen Schluß kommt, denn der Schluß desselben ist selbst wieder etwas Böses.

Daß mit dieser Erklärung, die schon darinnen keine wirkliche Erklärung ist, weil sie im Dualismus stecken bleibt, die ganze Welt in ein unlösbares Rätsel verwandelt würde, kann hier nur erwähnt werden. Es ist auch heutzutage nicht mehr nötig, hierauf besonders einzugehen, da diese Seite des Dualismus wohl von niemandem mehr ernstlich für annehmbar gehalten wird. Wichtiger für unsere Frage ist eine andere Seite an diesem Dualismus.

Nämlich auch wenn wir absehen wollten von der Absurdität, daß wir um dieser Erklärung der Sünde willen verzichten müßten auf die Erklärung des gesamten Kosmos und uns so wegen der Lösung eines Rätsels in ein ganzes Meer von Rätseln hineinstürzten; auch wenn wir uns begnügen wollten mit diesem Dualismus von Ormusd und Ahriman; gerade die Hauptsache an der Sünde, an diesem Gegensatze gegen das Gute, würde auch bei ihm nicht erklärt, nämlich die Schuld.

Ich will gar nicht davon reden, daß wir, die einzelnen Sünder, wenn wir mit unserer Sünde unter der Herrschaft eines solchen Prinzips stünden, von jeglicher Schuld frei zu sprechen wären, denn ebensowenig als wir jetzt, wie wir früher sahen, für das Gute, das wir sind und thun, verantwortlich gemacht werden können, da Gott der eigentliche Urheber desselben ist, ebensowenig könnten wir dann für das Böse, das wir sind und thun, verantwortlich gemacht werden, da das gottwidrige Prinzip der eigentliche Urheber desselben wäre. Aber durch einen solchen Dualismus würde der Begriff der Schuld so vollständig aufgehoben, daß er auch in dem allerersten Prinzipe des Bösen gar keine Stelle finden könnte, denn wenn sowohl das Gute, als auch das Böse ein

Prinzip ist, eins neben dem andern, — anders könnten sie ja als Prinzipien nicht gedacht werden —, wer wollte denn darüber entscheiden, welches von beiden denn eigentlich das Gute und welches das Böse ist, sofern in diesen beiden Namen Werturteile liegen? Wer wollte entscheiden, welches von beiden Prinzipien im Recht und welches im Unrecht ist? Welches gegen das andere schuldig ist? Sie sind ja beide Prinzipien, über denen es keine höhere Instanz giebt; vielmehr jedes Prinzip würde dem andern gegenüber als schuldbeladenen erscheinen, aber auch nur erscheinen, da sie in Wirklichkeit als Prinzipien einander völlig gleichberechtigt wären und beständig bleiben würden, sodaß sich die Schuldfrage gänzlich auflöse in eine bloße Machtfrage.

Also mag immerhin in der dualistischen und darum an sich schon bloß halben Erklärung der Sünde der Gegensatz derselben gegen das Gute in seiner ganzen Schärfe gewahrt sein, das innerste, eigentlichste Wesen der Sünde, Schuld zu sein, findet auch in ihr nicht die geringste Erklärung.

Zu der letzt besprochenen Klasse der Sündenerklärungen, denen es eben an der wirklichen Erklärung fehlt, weil sie die Gegensätzlichkeit des Bösen gegen das Gute nicht antasten wollen, gehört schließlich auch der Versuch, dessen Beurteilung der Gegenstand der vorhergehenden Abhandlung ist, der Versuch, mit der Annahme der Wahlfreiheit des Willens, der Sünde in ihrem schuldvollen Gegensatze gegen das Gute gerecht zu werden. Daß dieser Versuch, der letzte, der überhaupt noch gemacht werden kann, trotz alles gegenteiligen Anscheines ebenfalls mißglücken muß, das ist oben eingehend nachgewiesen.

So stehen wir denn nach der Durchmusterung sämtlicher Versuche, die Sünde zu begreifen und zu erklären, wiederum vor der anfangs behaupteten Thatsache, daß die Sünde eben um ihres widernatürlichen Wesens willen unbegreiflich und unerklärlich ist, so lange man sie eben auffassen will als das, was sie ist, nämlich als unsere eigene, im Gegensatz zu Gott und seiner Ordnung vollbrachte und darum schuldvolle That.

Man hat auch gar nicht nötig, sich besonders darüber zu wundern, daß man in der Sünde, gerade wenn man sie als unsere

selbsteigene That festhalten will, etwas Unbegreifliches anerkennen muß, denn wir haben auf dem Gebiete des natürlichen Lebens etwas ganz Ähnliches. Ich meine das Wunder.

Das Wunder ist etwas, was sich, obwohl es in die Sphäre des natürlichen Geschehens hineinfällt, doch nach rückwärts hin nicht einreihen läßt in den ursächlichen Zusammenhang des natürlichen Geschehens, sich nicht aus demselben ableiten und erklären läßt, sondern es tritt unmittelbar als etwas Neues in den Naturzusammenhang ein, um sich demselben in der Folge allerdings anzuschließen, wie ja auch auf dem Gebiete des sittlichen Lebens die Sünde, wenn sie einmal ursprünglich geschehen ist, nun in den Zusammenhang des ethischen Lebens eintritt und seine Wirkung thut.

Da nun das Wunder von einer solchen Art ist, daß es mit dem, was ihm auf dem Gebiete des natürlichen Geschehens hervorgeht, nicht in dem Zusammenhange von Ursache und Wirkung steht, so kann es seinem Wesen nach auch nicht, wenigstens nicht natürlich erklärt werden. So lange man natürliche Erklärungsversuche an irgendeinem Wunder vornimmt, muß man vernünftigerweise auch voraussetzen, daß doch wohl ein natürlicher Zusammenhang desselben mit dem Vorhergehenden besteht und nur noch nicht richtig erkannt ist, das heißt aber soviel als voraussetzen, daß das Wunder in Wirklichkeit kein Wunder ist, sondern nur als solches erscheint.

Bekanntermaßen zielen ja auch alle natürlichen Wundererklärungen darauf hin, die Wunder aufzuheben, ganz natürlich, da sich eben das Wunder seinem Begriff nach gegen jede natürliche Erklärung sträubt, sofern es ein wirkliches Wunder ist. Ganz dasselbe also, was wir auf dem Gebiete des sittlichen Lebens von der Sünde in dieser Beziehung sagen mußten, müssen wir auf dem Gebiete des natürlichen Geschehens von dem Wunder sagen, wie wir ja auch wissen, daß das Wunder mit der Sünde in einer gewissen Korrespondenz steht, sofern das Wunder erst um der Sünde willen notwendig geworden ist.

Nach dem allen muß ich dabei stehen bleiben, daß die Sünde ihrem Wesen und Begriff nach etwas Unbegreifliches und Uner-

klärliches ist; und gerade diejenigen müssen diese Position am allerentschiedensten einnehmen, welche die Sünde das sein und bleiben lassen wollen, was sie wirklich als Sünde ist, nämlich unsere eigene im Gegensatz zu Gott und seiner Ordnung vollbrachte und verschuldete That, denn warum haben wir uns so lange aufgehalten mit dem Nachweis, daß die Sünde etwas Unerklärliches und Unbegreifliches ist? Darum haben wirs gethan, weil allein dieser Nachweis uns erst berechtigt zu der Behauptung, daß der Mensch für seine Sünde selbst verantwortlich ist.

Diese Behauptung konnte ihre Stütze nicht finden in der vermeintlichen Wahlfreiheit des Willens, auch nicht in den übrigen Erklärungsversuchen, ja sie vertrug sich mit ihnen allen nicht einmal. Erst auf Grund des Nachweises, daß die Sünde keinem einzigen Erklärungsversuche stille hält, können wir mit Fug und Recht und mit völlig klarem Bewußtsein sagen, daß der Mensch selber die volle Verantwortung für seine Sünde trägt. Weil er selber sie außerhalb des schon vorhandenen Zusammenhanges, in den er von Gott hineingestellt war, hat entstehen lassen, darum können wir auch nicht begreifen, wie er sie hat, wie er sie konnte entstehen lassen; und weil wir das nicht begreifen können, weil wir die Sünde nicht einreihen können in jenen Zusammenhang, außerhalb desselben sie der Mensch hat entstehen lassen, nur darum können und müssen wir ihn selbst für die Sünde verantworlich machen, während ja jede Erklärung, d. h. jede Einreihung in den vorhandenen Zusammenhang hinter den Menschen als den Urheber der Sünde zurückgehen, dadurch des Menschen Urheberschaft zu einer nur relativen machen und dadurch seine sittliche Verantwortlichkeit gänzlich vernichten würde.

So ist denn die Unbegreiflichkeit der Sünde mit der Verantwortlichkeit des Sünders für dieselbe aufs engste verbunden, so daß diese nicht ohne jene sein kann, und wir müssen sagen, gerade darum, weil der Mensch für seine Sünde selbst verantwortlich ist, **muß** es unbegreiflich sein, wie er sie begehen konnte.

Das ist mein Standpunkt, und ich muß hier nur noch das

eine hervorheben, daß dieser Standpunkt keineswegs identisch ist mit demjenigen, den man oft in der Formel ausgedrückt findet, daß die Sünde ihrer Wirklichkeit nach allerdings unbegreiflich sei, begreiflich aber doch ihrer Möglichkeit nach. Vielmehr richtet sich der oben beschriebene Standpunkt mit aller Schärfe gerade gegen diese Auffassung.

Man hat vielleicht bei dieser vermeintlichen Begreiflichkeit der Möglichkeit der Sünde das Vermögen der Wahlfreiheit des Willens im Sinne und versteht sonach unter der Möglichkeit der Sünde eigentlich das Vermögen des Menschen, zu sündigen, welches Vermögen eben in der Wahlfreiheit des Willens enthalten sein soll, kraft deren es dem Menschen ebensowohl möglich sein soll, sich für das Böse wie für das Gute zu entscheiden. Daß aber in dem Vermögen der Wahlfreiheit des menschlichen Willens diese doppelte Möglichkeit nicht liegt, daß vielmehr dieses wahlfreie Vermögen wegen seiner sittlichen Indifferenz gänzlich ungeeignet ist, überhaupt auch nur irgendeine sittliche Entscheidung herbeizuführen, sei es nun für das Gute, sei es für das Böse, das ist es ja, was in der diesen Bemerkungen vorhergehenden Abhandlung, ich glaube, zur Genüge nachgewiesen ist, und es würde überflüssig sein, hier noch einmal darauf zurückzukommen.

Faßt man dagegen, wenn man davon spricht, die Möglichkeit der Sünde begreifen zu können, die Möglichkeit im eigentlichen Sinne des Wortes auf, also als das Vorhandensein der Bedingungen, unter denen etwas wirklich wird, so muß ich mich hier erklären gegen die Auffassung des Verhältnisses der Möglichkeit zur Wirklichkeit, welche sich in jener Behauptung zu erkennen giebt.

Man sagt, die Wirklichkeit der Sünde sei nicht begreiflich, wohl aber die Möglichkeit derselben. Das Hindernis für das Begreifen der Wirklichkeit muß also in dem Verhältnis der Möglichkeit zur Wirklichkeit begründet sein. Wie verhält sich denn nun die Möglichkeit zur Wirklichkeit hinsichtlich des Begreifens?

Wir sahen schon oben, daß der eigentliche Gegenstand des Begreifens der Zusammenhang von Ursache und Wirkung ist. Wo ein solcher Zusammenhang nicht existiert, da hat auch das Begreifen keine Stelle. Eine Einzelexistenz kann ich nur wahrnehmen,

nicht aber begreifen, denn an einer solchen ist nichts zu begreifen; und selbst wenn die wahrgenommene Einzelexistenz eine zusammengesetzte ist, kann ich an sich noch nicht von Begreifen derselben reden, sondern erst dann, wenn es sich um die Beziehungen der einzelnen Teile des Ganzen zu einander, d. h. um ihr Kausalverhältnis handelt. Eine Maschine habe ich noch nicht begriffen, wenn ich auch alle einzelnen Teile derselben kennen gelernt, wahrgenommen habe; begriffen habe ich sie erst dann, wenn ich eingesehen habe, wie die einzelnen Teile in einander greifen und auf einander wirken, also wenn ich ihr Kausalverhältnis durchschaut habe.

Bei einer Einzelexistenz spricht man wohl auch dann von Begreifen, wenn man ihren Ursprung oder ihren Endzweck, mit anderen Worten, wenn man sie selbst als Wirkung oder als Ursache erkannt hat.

Was folgt daraus für das Verhältnis des Begreifens zur Wirklichkeit und zur Möglichkeit? Wir werden das sogleich sehen, wenn wir uns über das Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit selbst klar werden. Der Begriff der Wirklichkeit bedarf keiner weiteren Definierung, die Wirklichkeit eines Gegenstandes ist eben seine Existenz, welche für geistige Gegenstände eine geistige, für stoffliche Gegenstände eine stoffliche ist. Um so genauer müssen wir hier den Begriff der Möglichkeit erwägen.

Wir gingen davon aus, daß man unter der Möglichkeit eines Geschehens das Vorhandensein der Bedingungen versteht, unter denen es wirklich wird. Ich muß hier, um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerken, daß man im gewöhnlichen Leben das Wort Möglichkeit vielfach nur in relativer, abgeschwächter Bedeutung gebraucht. Man versteht da nämlich unter Möglichkeit oft das Vorhandensein nur einiger von den Bedingungen, unter denen etwas wirklich wird; man denkt wenigstens bei dem Gebrauch des Wortes oft nur an das Vorhandensein einiger Bedingungen.

Wenn ich sage: „es ist möglich, daß der König diesen Verbrecher begnadigt“, so denke ich etwa dabei: „der König hat schon so manchen Verbrecher begnadigt, bei dem Milderungsgründe ins Gewicht fielen; bei diesem Verbrecher ist das der Fall, also —“.

Erfahre ich nun später, daß der Verbrecher doch nicht begnadigt ist, so sage ich mir, es müssen doch gewisse Gründe vorhanden gewesen sein, oder gewisse Bedingungen gefehlt haben, daß das nicht wirklich geworden ist, was ich für möglich hielt. Hätte ich nun das Fehlen dieser Bedingungen bestimmt vorher gewußt, so hätte ich auch nicht gesagt, es sei möglich, daß dieser Verbrecher begnadigt wird, denn ich hätte dann eben gewußt, daß es nicht möglich war, weil es an gewissen Bedingungen, und wäre es auch nur eine einzige, fehlte, welche zur Verwirklichung der Begnadigung erforderlich sind. Genau genommen hätte ich also von vornherein sagen müssen: „Die Begnadigung ist, *soviel ich weiß*, möglich“.

Diese Restriktion in der Beziehung auf unser Wissen müßten wir eigentlich bei fast allen unseren gewöhnlichen Äußerungen über die Möglichkeit eines Geschehens hinzufügen, da man die Möglichkeit in ihrer strengen Bedeutung nur dann aussprechen kann, wenn man bestimmt weiß, daß keine von den Bedingungen unerfüllt ist, unter denen die Wirklichkeit eintritt; sobald auch nur eine von ihnen fehlt, ist auch die Möglichkeit nicht mehr vorhanden.

Man mag nun immerhin im gewöhnlichen Leben den Begriff der Möglichkeit in jenem uneigentlichen, schlafferen Sinne anwenden; man mag immerhin fortfahren zu sagen: „Es ist möglich, daß es heute regnet“, „es ist möglich, daß es übers Jahr Krieg giebt“, „es ist möglich, daß dieser Mensch stiehlt“, ohne jedesmal hinzuzufügen: „soviel ich von der Sache weiß und verstehe, so weit ich eine Einsicht habe in die Bedingungen, unter denen es allein eintritt“; in dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch aber wird man, wie alle anderen Begriffe, so auch den der Möglichkeit nur in seiner eigentlichen, strengen Bedeutung anwenden dürfen, nach welcher er das Vorhandensein nicht bloß einiger, sondern aller Bedingungen bedeutet, welche für den wirklichen Eintritt eines Geschehens erforderlich sind.

Nach diesem Begriff umschließt nun aber die Möglichkeit eines Geschehens den gesamten Kausalzusammenhang, welcher dem Eintritt der betreffenden Wirklichkeit vorangeht und ihn bedingt; nach diesem Begriff reicht die Möglichkeit unmittelbar hinan bis an die

Wirklichkeit, und es ist ein Mißverständnis dieses Verhältnisses, wenn man sagt, es müsse doch noch etwas da sein, was die Möglichkeit, wenn sie vorhanden ist, nun eben zur Wirklichkeit macht.

Man pflegt hier, um diese mißverständliche Auffassung zu rechtfertigen, die Unterscheidung zwischen Bedingung und Ursache einzuführen und zu sagen, die Verhältnisse und Rücksichten, unter denen etwas geschieht, seien die Bedingungen des Geschehens, dagegen die Ursache desselben sei der Wille. Nämlich bei rein natürlichem Geschehen leuchtet die völlige Unmöglichkeit dieser Unterscheidung zwischen Bedingung und Ursache von vornherein ein. Oder soll etwa die Sonnenwärme die Ursache dazu sein, daß eine Frucht reift, während der Regen, der Wind, das Pflanzen des Baumes u. s. w. nur Bedingungen sind? Hier liegt die völlige Identität von Bedingung und Ursache klar auf der Hand, und die verschiedenen Namen rühren nur her von den verschiedenen Betrachtungsweisen einer und derselben Sache.

Auch die negative Bedingung, durch welche bezeichnet wird, daß etwas nicht sein darf, wenn etwas anderes eintreten soll, ja selbst die sogenannte conditio sine qua non, welche am weitesten von der Ursächlichkeit entfernt zu sein scheint, sie fallen alle unter den Begriff der Ursache, denn sie sind nur dadurch wirklich Bedingungen, daß sie entweder negativ oder positiv, entweder unmittelbar oder mittelbar eine ursächliche Wirkung ausüben.

„Wenn die Steine nicht von den Wurzeln des Baumes entfernt werden, so wächst der Baum nicht.“ Mit dieser negativen Bedingung sage ich zunächst, daß das Vorhandensein der Steine die Ursache dafür ist, daß der Baum nicht wächst; ich sage weiter damit, daß die Entfernung der Steine die Wirkung haben wird, daß der Baum wächst, also ist die Entfernung der Steine gerade als Bedingung die Ursache für des Baumes Wachstum, denn was die Wirkung hervorbringt, das ist die Ursache. Oder: „Wenn das Kind nicht fleißig ist, so bekommt es keine Uhr.“ Die Uhr selbst ist hier allerdings nicht die Wirkung des Fleißes, aber damit, daß ich den Fleiß zur conditio sine qua non gemacht habe, sage ich, daß der Fleiß des Kindes auf das Herz des Vaters so einwirkt, daß er sich entschließt, dem Kinde eine Uhr zu schenken.

Also der Fleiß ist gerade als conditia sine qua non wenigstens die mittelbare Ursache für den Besitz der Uhr, und die Mittelbarkeit einer Ursache kann doch ihren Charakter als solcher nicht im mindesten abschwächen. Einen wesentlichen Unterschied zwischen Bedingung und Ursache giebt es hier nicht.

Haben wir aber nicht bezüglich des Willens einen solchen anzuerkennen? Ebenso wenig! sondern wie ich eben gezeigt habe, daß alle Bedingungen jeglicher Art auch Ursachen sind, so ist die Ursache, welche in dem Willen enthalten ist, auch Bedingung.

Der Wille soll dasjenige sein, was die vermeintlich schon vorhandene Möglichkeit zur Wirklichkeit macht. Gerade das aber, was die vermeintliche Möglichkeit erst zur Wirklichkeit werden läßt, ist doch am allernotwendigsten dazu, daß die Wirklichkeit eintrete; und dasjenige, ohne welches die Wirklichkeit eines Gegenstandes, oder eines Geschehens nicht eintreten würde, das ist es eben, was die Bedingung desselben genannt wird. Dieses überführende Mittelglied gehört also ganz bestimmt mit zu den Bedingungen, von denen das wirkliche Geschehen abhängt, und es galt doch, daß das Vorhandensein aller dieser Bedingungen erst die Möglichkeit bilde, wie wir ja auch in der That sagen würden, daß ohne das Eintreten des vermeintlichen Mittelfaktors, welcher die Möglichkeit zur Wirklichkeit machen soll, das Eintreten der Wirklichkeit, also das Geschehen, um das sich's gerade handelt, nicht möglich wäre. Da gebrauchen wir also das Wort selbst, über das wir hier verhandeln, zum deutlichen Beweise dafür, daß eben auch dieser vermeintliche Mittelfaktor zur Möglichkeit gehört, daß es also wirklich zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit durchaus kein kausierendes Mittelglied geben kann.

Wenn es demnach stehen bleiben muß, daß die Möglichkeit den gesamten Kausalzusammenhang umfaßt, aus welchem sich unmittelbar und ganz von selbst die Wirklichkeit ergiebt, so muß ich weiter behaupten, daß die Wirklichkeit an und für sich, d. h. abgesehen von dem Kausalzusammenhange, aus welchem sie hervorgeht, also abgesehen von ihrer Möglichkeit, gar nichts zu thun hat mit dem Begreifen, gar nicht Gegenstand des Begreifens, sondern lediglich des Anschauens und des Wahrnehmens sein kann, und daß der einzige

Gegenstand des Begreifens eben die Möglichkeit ist, d. h. der Kausalzusammenhang der Bedingungen, welcher als sein unmittelbares Resultat die Wirklichkeit ergiebt.

Schon in Rücksicht darauf muß die Formel „die Möglichkeit der Sünde ist begreiflich, aber ihre Wirklichkeit ist unbegreiflich“ als unzutreffend bezeichnet werden, da sie den Schein erweckt, ja da sie von der Voraussetzung ausgeht, als könnte sonst wohl die Wirklichkeit an und für sich im Unterschied von ihrer Möglichkeit Gegenstand des Begreifens sein.

Doch ist noch die weitere Frage zu beantworten, wie sich denn nun die begriffene Möglichkeit zur Wirklichkeit verhalte.

Das Begreifen eines Verhältnisses berechtigt an sich noch keineswegs zu der Schlußfolgerung auf reale Existenz. Die ideale Existenz, d. h. die innere Wahrheit ist allerdings mit dem wirklichen Begreifen verbürgt, aber nicht die Wirklichkeit des Begriffenen, denn das ganze Verhältnis kann ja ein hypothetisches sein, ein bloß gedachtes. Nur dann, wenn ich bei meinem Begreifen selbst die Voraussetzung machen muß, daß das erste Glied des Zusammenhanges, also die Ursache, Wirklichkeit besitzt, nur dann kann und muß ich auch annehmen, daß auch alle folgenden Glieder des Zusammenhanges, also die Wirkungen, Wirklichkeit besitzen.

Ob aber das erste Glied des Zusammenhanges Wirklichkeit besitzt oder nicht, das kann ich nicht durch mein Begreifen, sondern lediglich durch meine Wahrnehmung erfahren. So ist denn auch natürlich die Erkenntnis davon, ob die folgenden Glieder des Zusammenhanges bis auf das letzte Wirklichkeit besitzen oder nicht, nicht auf mein Begreifen, sondern auf mein Wahrnehmen zurückzuführen.

Da also in allen diesen Verhältnissen die Wirklichkeit an und für sich niemals Gegenstand des Begreifens, sondern immer nur des Wahrnehmens ist, so kann ich auch von dem Begreifen der Wirklichkeit nur reden, sofern ich eigentlich damit das Begreifen ihrer Möglichkeit meine, also des Kausalzusammenhanges der Bedingungen, unter denen die betreffende Wirklichkeit eintritt. Ich kann die Wirklichkeit nur begreifen, indem ich ihre Möglichkeit zu begreifen suche.

Aus dem Verhältnis, welches hier zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen Begreifen und Wahrnehmen nachgewiesen ist, folgt anderseits, daß, wenn ich den Kausalzusammenhang und das Ineinandergreifen der Bedingungen eines Geschehens, also die Möglichkeit desselben begriffen habe, ich damit unmittelbar auch dessen Wirklichkeit begriffen habe, sofern sich jener ganze Zusammenhang selbst in der Sphäre der Wirklichkeit bewegt und es sich demnach überhaupt um Wirklichkeit handelt. Mit kurzen Worten heißt das: habe ich die Möglichkeit eines Geschehens begriffen, so habe ich auch dessen Wirklichkeit begriffen, denn in der Wirklichkeit an und für sich liegt nichts mehr, was ein besonderer Gegenstand des Begreifens sein könnte.

Für unser Begreifen giebt es also keinen Unterschied zwischen der Möglichkeit eines Geschehens und der Wirklichkeit desselben, denn die letztere unterscheidet sich von der ersteren nur hinsichtlich der Existenzweise und die Existenz an und für sich ist nicht Gegenstand des Begreifens, sondern des Wahrnehmens.

Nachdem ich die geschichtliche Möglichkeit eingesehen habe, daß es in Jahresfrist Krieg giebt, würde es seltsam von mir sein, wenn ich mich bei dem wirklichen Eintritt des Krieges noch wundern wollte als über etwas Unbegreifliches; nachdem ich die natürliche Möglichkeit eingesehen habe, daß gegen Abend ein Gewitter losbricht, würde es seltsam von mir sein, wenn ich mich bei dem wirklichen Eintritt des Gewitters noch wundern wollte, als über etwas Unbegreifliches; nachdem ich die sittliche Möglichkeit eingesehen habe, daß dieser Mensch einen Diebstahl ausführt, so würde es genau ebenso seltsam von mir sein, wenn ich mich über den wirklich geschehenen Diebstahl noch wundern wollte, als über etwas Unbegreifliches. Ich kann ja überhaupt die Wirklichkeit eines Geschehens nur begreifen, sofern sie das Ergebnis eines Kausalzusammenhanges ist, d. h. sofern sie gedacht wird als eingetreten unter gewissen Bedingungen, d. h. sofern sie gedacht wird als Möglichkeit.

Aus diesen Gründen halte ich die obige Formel, welche für die Begreiflichkeit resp. Unbegreiflichkeit der Sünde zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit derselben unterscheidet, für unhaltbar.

Oder will man sich, um diese Formel dennoch aufrecht zu erhalten, dazu verstehen, die Möglichkeit der Sünde aufzufassen in dem Sinne, in welchem dieses Wort, wie wir sahen, im gewöhnlichen Leben angewendet zu werden pflegt, so daß es nur das Vorhandensein einiger von den Bedingungen bedeutete, welche nötig sind, damit die Sünde wirklich werden könne? Das ist doch kaum anzunehmen, weil dann die Behauptung, daß die Möglichkeit der Sünde begreiflich sei, doch gar zu nichtssagend wäre. Das ist freilich allenfalls noch zu begreifen, daß, wenn Sünde geschehen soll, Menschen da sein müssen, welche sie thun, oder daß es geistige Wesen sein müssen, oder daß sie zu einer höheren, unbedingten Norm in einem sittlichen Verhältnisse stehen müssen. Das wären so etliche Bedingungen, deren notwendiges Vorhandensein man allerdings begreifen kann. Wollte man hier in diesem vagen Sinne von Möglichkeit der Sünde sprechen, so würde man doch wenigstens, um den Vorwurf der Trivialität zu vermeiden, angeben müssen, welche Bedingungen man zu dem aufgestellten Begriff der Möglichkeit, die man zu begreifen glaubt, zusammenfassen will. Dadurch würde es dann aber auch klar werden, wie unbedeutend und nichtssagend die Erkenntnis dieser Art von Möglichkeit ist, da man nun erst recht deutlich sehen würde, wieviel der begriffenen Möglichkeit noch fehlt, um eine wirkliche, vollkommene Möglichkeit zu sein, und man würde doch schließlich wieder ankommen vor der Unbegreiflichkeit der außerhalb des aufgestellten Begriffes von Möglichkeit liegenden Bedingungen, welche doch, man kann es nicht leugnen, zu der eigentlichen Möglichkeit der Sünde ebenso sehr gehören, als die begriffenen Bedingungen.

Die unbegreiflichen Bedingungen der Sünde sind allerdings wesentlich nur eine, nämlich der böse Wille, welcher uns nötigt, zu bekennen, daß wir auf die Frage „wie war es denn nur eigentlich möglich, daß der Mensch sündigte, d. h. daß er mit einem bösen Willen handelte?“ keine Antwort geben können.

Glaubt man also die Unbegreiflichkeit der wirklichen Sünde zugestehen zu müssen, so muß man notwendigerweise auch die Möglichkeit der Sünde, ja gerade sie als unbegreiflich anerkennen, weil eben nicht die Wirklichkeit der Sünde, sondern ihre Möglichkeit das

eigentliche Gebiet ist, auf welchem allein es sich um die Frage der Begreiflichkeit oder der Unbegreiflichkeit handeln kann. Wenn wir also sagen: „Die Sünde ist etwas Unbegreifliches“, so heißt das ohne weiteres: „es ist unbegreiflich, wie es dem Menschen möglich gewesen ist, zu sündigen“. Daß diese Möglichkeit vorhanden gewesen ist, lehrt die Thatsache, daß der Mensch wirklich gesündigt hat und noch sündigt; daß uns aber diese Möglichkeit unbegreiflich ist, und daß wir nicht erklären können, worin sie bestanden hat, das ist es, was wir auf Grund unserer Untersuchungen festhalten müssen, und wir werden das um so entschiedener thun, je klarer und deutlicher wir es eingesehen haben, daß nur mittelst dieser Anerkennung das Wesen der Sünde als solcher gewahrt werden kann, und daß es nur bei dieser Anerkennung möglich ist, die Behauptung einer vollen Selbstverantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde aufrecht zu erhalten.

So stehen wir denn vor der Sünde als vor einer unbegreiflichen und unerklärlichen Thatsache auf dem Gebiete des sittlichen Lebens. Eine solche Thatsache in dem System unseres Lebens anerkennen zu müssen, hat freilich für jeden denkenden Menschen etwas Unbehagliches, wie ja auch die Sünde selbst für jeden nicht bloß denkenden, sondern dabei auch gewissenhaften, sittlich strebenden Menschen etwas außerordentlich Unbehagliches, Peinliches ist. Aber unerträglich kann diese Anerkennung doch nur für denjenigen sein, der fest entschlossen ist, einem vollkommen lückenlosen Zusammenhange seiner Weltanschauung alles, auch die sittliche Wahrheit, auch das Zeugnis des eigenen Gewissens zum Opfer zu bringen.

Da aber der Zusammenhang einer jeden Weltanschauung noch so manche andere Lücken zeigt, und da sich bisher noch jedesmal auch die vermeintlich bestgefügte, systematischste Weltanschauung schließlich als lückenhaft, oft als sehr lückenhaft herausgestellt hat, so haben wir in der That keinen Grund, in dem wissenschaftlichen Stolz auf unser systematisches Bedürfnis entgegen den Thatsachen, für welche das göttlich beglaubigte Zeugnis unseres Gewissens eintritt, die Unbegreiflichkeit der Sünde, welches allerdings in jedes System eine Lücke bringen würde, zurückzuweisen.